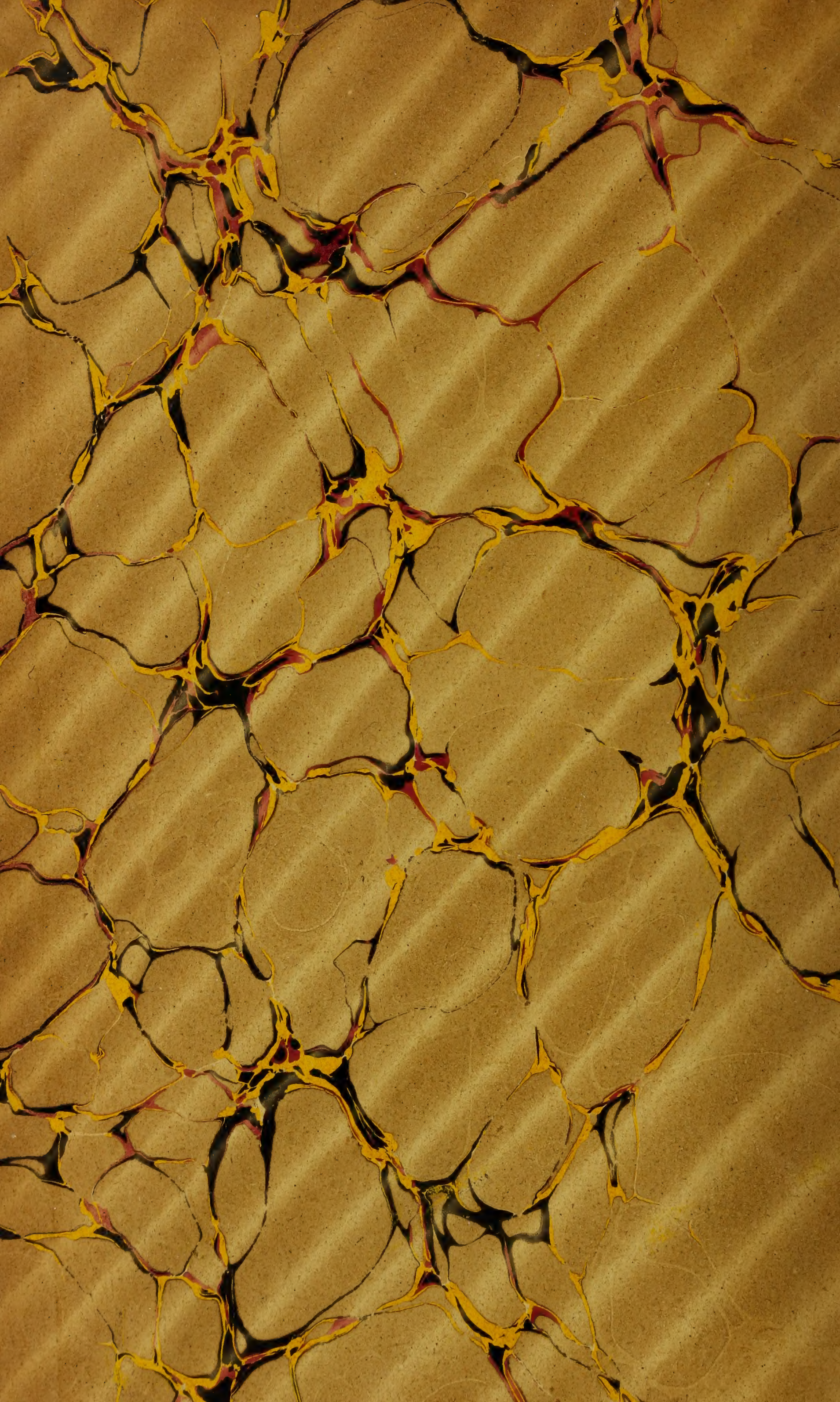

3 1761 09488557 1





HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE DES GRECS

III

HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE

DES GRECS

PAR

A.-Ed. CHAIGNET

RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE POITIERS, CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

Ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. — Heraclit., ap. Diog. Laërt., IX, 7.

TOME TROISIÈME

CONTENANT

LA PSYCHOLOGIE DE LA NOUVELLE ACADÉMIE ET DES ÉCOLES ÉCLECTIQUES

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79
1890

AVERTISSEMENT

Je n'ai pas pu, comme je l'avais espéré, comprendre dans ce volume la Psychologie des Alexandrins : il aurait fallu, afin de l'y faire rentrer, réduire à des proportions trop restreintes pour en donner une juste idée, et la Psychologie des Éclectiques qui le remplit presque tout entier, et la Psychologie de l'École d'Alexandrie elle-même. Ce grand et puissant système, dernier effort et dernière œuvre du génie grec, par sa valeur, parfois encore contestée, par l'influence incontestable qu'il a exercée, méritait une étude approfondie que je réserve à un quatrième volume. Ce sera définitivement le dernier.

Poitiers, le 20 août 1890.

A.-Ed. CHAIGNET.

HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE DES GRECS

PREMIÈRE PARTIE

LA PSYCHOLOGIE DE LA NOUVELLE ACADÉMIE

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

§ 1. — *Caractère général de l'École.*

Les vrais sceptiques, Ænésidème [1], Favorin [2], Sextus [3] ne voulaient pas qu'on confondît leur École avec l'Académie même nouvelle et pénétrée de l'esprit du doute. J'estime qu'ils avaient raison et que ce serait altérer assez gravement le sens et la physionomie des deux doctrines, malgré des points de contact et de pénétration nombreux, de ne pas les étudier à part, de ne pas leur reconnaître un caractère

[1] Phot., *Bib. Gr.*, Cod. 212.

[2] A.-Gell., *N. Att.*, XI, 5. *Sch. Gr. in Lucian. Icaromenipp.*, 79. οὐκ ἀκριβῶς τὴν 'Ακαδημίαν τοῖς Πυῤῥωνείοις ἤτοι ἐφεκτικοῖς ἀπονέμεις. Conf. *H. de la Psych. des Gr.*, t. II, p. 367, n. 7.

[3] *P. Hyp.*, I, 220; 226; 233; *adv. Math.*, VII, 435.

personnel et indépendant, même en ce qui concerne la psychologie, qui est peut être le terrain où elles se rapprochent et se touchent le plus profondément. D'un autre côté, la nouvelle Académie a des affinités logiques manifestes avec l'éclectisme, qui lui-même annonce et prépare le néo-platonisme. Il m'a donc paru nécessaire de la séparer, dans l'exposition, de l'École sceptique, et de la réunir à toutes les Écoles où domine l'esprit éclectique et qui, par là même, ont entr'elles et avec elle des rapports certains.

La nouvelle Académie n'a jamais complètement, d'ailleurs, rompu avec les principes de son fondateur. Le doute a été chez elle un instrument, un guide dans la direction de la recherche, ἀγωγή, une méthode, ou du moins un moment plutôt qu'un système et une fin. Le doute n'est pas ici essentiel et général, mais accidentel et provisoire. Le probabilisme, auquel elle aboutit avec Philon, laisse place à une science limitée sans doute, imparfaite, sujette à des incertitudes et des hésitations, humaine en un mot, mais fondée sur des raisons assez nombreuses et assez fortes pour qu'on puisse y asseoir, sinon le système de la science absolue, du moins un système rationnel de la vie. En vrais platoniciens, les nouveaux académiciens professent une doctrine morale, et toute doctrine morale ne peut trouver ses principes et ses règles, la sphère entière de son domaine que dans l'analyse de la conscience. Ils donnent à la vie un but et un but autre que l'*ataraxie* sceptique, née de l'impuissance de se décider entre les opinions morales opposées. La question du libre arbitre, dont les Sceptiques ne semblent pas un instant s'être inquiétés, dont ils ne parlent même jamais, tient une place considérable dans les spéculations de l'Académie et particulièrement dans celles de Carnéade. On peut dire de l'École ce qu'on disait avec raison d'Arcésilas, qui lui imprime un tour nouveau : elle est sceptique dans la forme ; au fond elle reste dogmatique; elle a toujours l'esprit et les yeux tournés vers Platon, dont on prétend qu'il enseignait secrètement la doctrine à ses disciples

les plus distingués[1]. Le centre du mouvement philosophique qu'il crée, le noyau des idées qu'il cherche à organiser, semble avoir été la dialectique, dont il a le goût et la passion autant que son maître, Diodore Kronus, le mégarique, qu'on qualifiait de διαλεκτικώτατος[2]. Au fond Arcésilas est encore un platonicien[3]. Mais la passion de la recherche pour elle-même, le besoin impérieux de la discussion et de l'examen en tous sens, en toutes questions, l'entraînement de l'esprit dialectique à vouloir voir les problèmes sous toutes leurs faces et dans tous leurs aspects, à peser les raisons pour et les raisons contre, le oui et le non, l'Académie n'avait pas besoin, pour y céder sans doute trop exclusivement, d'aller les puiser à l'école de Pyrrhon : elle en trouvait les antécédents, les exemples et les stimulants sans sortir de ses propres traditions, dans les plus nobles et les plus grands représentants de l'École, dans Platon comme dans Socrate. L'esprit grec, par sa finesse même, touche à la subtilité et ne sait pas toujours se garder du sophisme.

Socrate, avec une ironie qui n'a pas toujours été reconnue, aimait à opposer aux erreurs accréditées que rien ne justifie son doute philosophique, et pour parvenir à purifier l'esprit des fausses opinions qui le séduisent et faire la place nette à quelques vérités d'ordre supérieur et de fin pratique, affirmait volontiers dans ses entretiens contradictoires qu'il ne savait qu'une chose, et c'était précisément qu'il ne savait

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, 1, 234. κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυῤῥώνειος... κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικῶς... τοῖς μέντοι εὐφύεσι τῶν ἑταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγχείρειν...

Πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος.

[2] Sext. Emp., *adv. Math.*, I. διαλεκτικώτατος. Cic., *de Fat.*, 6, 12. Valens dialecticus.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 234. διὰ τὸ προσχρῆσθαι τῇ διαλεκτικῇ τῇ κατὰ τὸν Διόδωρον, εἶναι δὲ ἀντικρὺς Πλατωνικόν. D. L., IV, 32. ἐῴκει δὲ θαυμάζειν καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὰ βιβλία ἐκέκτητο. M. Rav., *Rapp.*, p. 293 : « Les Académiciens et les Sceptiques différaient en ce que les uns cachaient *peut-être* sous leurs négations une doctrine positive, tandis que les seconds s'en tenaient à ces négations. »

rien. C'était déjà beaucoup savoir, et pour un homme si modeste, une affirmation bien ambitieuse. La forme dialoguée donnée à l'exposition de sa philosophie avait même fait mettre en doute par plusieurs critiques le dogmatisme de Platon [1].

L'esprit sceptique, si on ne veut le considérer que comme l'esprit d'examen, comme l'esprit critique et par là même scientifique, était donc un héritage que l'ancienne Académie transmettait à ses adeptes; c'est en l'exagérant, en l'altérant dans son vrai sens, que, se séparant ainsi de ses vrais chefs et de ses ancêtres, l'École platonicienne à partir d'Arcésilas, put justifier le nom de Nouvelle Académie qu'elle porte dans l'histoire.

Diogène ne connaît que trois Académies [2] : celle de Platon et de ses disciples et successeurs immédiats ; l'Académie, dont Arcésilas est le scholarque et qu'il nomme la moyenne [3]; et la Nouvelle Académie instituée par Lacyde, successeur en 241 d'Arcésilas [4]. Bien qu'il ait écrit sur la philosophie et sur la nature, dit Suidas [5], on ne connaît aucune raison pour conférer à Lacyde l'honneur d'avoir fondé une nouvelle école de philosophie. On ne cite de lui aucune doctrine particulière, aucun changement ni dans le contenu ni dans la forme de la philosophie, dont il ait pris l'initiative. La seule chose qui explique, sans le justifier, le renseignement de Diogène, c'est que, sans quitter le gymnase de l'Académie, il avait changé le lieu ordinaire des cours où Platon avait enseigné, et l'avait transporté pour des raisons ignorées de nous, dans une salle attenant au jardin botanique créé par le roi Attale, qui

[1] D. L., III, 49 et 51. πολλὴ στάσις ἐστί καὶ οἱ μέν φασιν αὐτὸν δογματίζειν, οἱ δ'οὔ.

[2] C'est le nombre le plus généralement admis par les anciens.

[3] D. L., *Proœm.*, 14. ὁ τὴν μέσην Ἀκαδημίαν εἰσηγησάμενος. Id., 19. προέστη τῆς μέσης Ἀκαδημίας.

[4] D. L., id., 14. οὗ (d'Arcésilas) διάδοχος Λακύδης ὁ τὴν νέαν Ἀκαδημίαν φιλοσοφήσας. Id., 19. προέστη τῆς νέας Ἀκαδημίας. Conf. IV, 28 et IV, 59.

[5] Suid., V. φιλόσοφα καὶ περὶ φύσεως.

y avait fait planter une grande quantité de végétaux exotiques, et qu'on appela le Lacydéion. On pourrait voir dans ce fait l'indication que l'histoire naturelle et particulièrement la botanique, étaient l'objet d'études plus particulières ou spéciales, dans le programme de son enseignement. Il aurait alors suivi l'exemple de Speusippe qui, d'après Athénée [1], aurait apporté des recherches approfondies à l'histoire naturelle [2].

La classification que nous rapporte Diogène n'était pas universellement adoptée. Philon, le maître d'Antiochus, il est vrai dans un intérêt doctrinal et pour les besoins de sa thèse psychologique, prétendait, dans ses livres comme dans ses leçons, qu'il n'y a jamais eu qu'une seule Académie et non pas deux, et attaquait vivement ceux qui soutenaient le contraire [3]. C'était un paradoxe que réfuta Antiochus, en en soutenant, il est vrai, un autre non moins étrange. Cicéron [4] et Varron [5] n'en distinguent que deux, l'ancienne et la nouvelle. Sextus Empiricus [6] et Numénius dans son ouvrage : *De la différence des Académiciens et de Platon* [7], disent que la plupart des auteurs n'en comptent pas plus de trois : l'ancienne, celle de Platon ; la seconde, appelée aussi moyenne, fondée

[1] Athen., III, 86, 303, d. Speusippe semble avoir recherché, dans les êtres vivants, les analogies, les ressemblances comme les différences d'organisation : ce serait un essai de physiologie comparée. Tel est probablement le sens de la phrase de Diogène (IV, 2) : ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθεάσατο τὸ κοινὸν καὶ συνῳκείωσε, κάθοσον ἦν δύνατον, ἀλλήλοις, c'est-à-dire qu'il cherchait, autant que possible, les caractères communs des êtres, et essayait de ramener les organismes dont il avait déterminé les affinités à un même type. Il avait écrit, sur ce sujet, un ouvrage en deux livres, intitulé : Ὅμοια ou τὰ περὶ τὴν πραγμάτειαν ὅμοια (D. L., IV, 5). Ménage pense qu'il pourrait être question, dans Athénée, d'un autre Speusippe, médecin de l'école d'Hérophilus, connu et cité par Pline, Celsus, Sextus Empiricus, Galien, et qui serait l'auteur des Ὅμοια. Diogène l'aurait confondu avec le disciple de Platon.

[2] Plut., *Demetr.*

[3] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 4. « Philo, magnus vir, negaret in libris, quod etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse. »

[4] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 12 ; *de Fin.*, I, 12 ; *de Orat.*, III, 18.

S. Aug., *de Civ. D.*, XIX, 1, 3.

[6] *P. Hyp.*, I, 220. Le texte n'est pas sûr ; les Mss. donnent la leçon : ὥς φασι πλείους μὲν ἢ τρεῖς. Fabricius conjecture qu'il faut lire : ὥς φασιν οὐ πλείους μὲν ἢ τρεῖς. Ritter et Preller (*Hist. Phil.*, p. 396) lisent ὥς φασιν οἱ πλείους μὲν, τρεῖς.

[7] Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 4, 726, c. d. περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως.

par Arcésilas qui s'écarte de la doctrine du maître ; la troisième, appelée aussi la nouvelle, celle de Carnéade et de Clitomachus qui modifièrent les théories de leur prédécesseur immédiat, c'est-à-dire d'Arcésilas. Quelques-uns, ajoutent-ils, comptent une quatrième Académie, celle de Philon et de Charmidas (ou Charmadas), et d'autres même, une cinquième, dont l'auteur fut Antiochus[1].

Sans justifier ni accepter une division si multiple et inutile, il est certain qu'elle exprime les changements considérables apportés au platonisme par Arcésilas et Carnéade, et à la doctrine de ces derniers par Philon et surtout Antiochus. L'Académie a été manifestement travaillée en sens contraires par des ferments nouveaux ; l'esprit d'indépendance philosophique, toujours vivant au sein du platonisme, a entraîné les personnalités dans des directions diverses; mais, si diverses qu'aient été les tendances, il nous semble au moins inutile de multiplier les divisions et subdivisions, et il me paraît suffisant autant que nécessaire de distinguer deux Académies, et de comprendre dans la nouvelle tous ceux qui se succèdent dans l'École de Platon, à partir d'Arcésilas, et que Simplicius appelle assez dédaigneusement les petits platoniciens, οἱ κλεινοὶ τῶν Πλατωνικῶν[2].

Polémon d'Athènes avait remplacé dans le scholarchat Xénocrate, et avait rempli cette fonction de 314 à 270, d'abord seul, puis en commun avec Crantor, auxquels avait succédé Cratès, qui fut remplacé à une date ignorée par Arcésilas. Ils avaient tous professé, dit Cicéron, très fidèlement et très exactement la philosophie que leur avaient transmise leurs prédécesseurs[3], et c'est cette philosophie qu'Arcésilas entreprit de réformer et de redresser[4].

[1] Numen., ap. Eus,, *Pr. Ev.*, XIV, 4, 726. τῆς τῶν προτέρων δόξης ἀποτραπέντας, τρίτης Ἀκαδημίας αἰτίους γενέσθαι φασίν.

[2] Simpl., *in Ar. Phys.*, Sch. Arist. Br., p. 213, a. 10.

[3] Cic., *Acad. Post.*, I, 9. Polemo et Crates unaque Crantor in Academia congregati diligenter ea quæ a superioribus acceperant, tuebantur.

[4] Id., *id.*, II. Corrigere conatus est disciplinam.

Quelle était-elle précisément? C'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer. Nous avons vu dans la première partie de cette histoire, qu'entre les mains de Speusippe et de Xénocrate, le platonisme s'était déjà altéré et tendait à se transformer en un pythagorisme plus idéaliste mais aussi plus obscur que l'ancien. On prétendait que Platon lui-même avait pythagorisé dans les derniers temps de sa vie[1]. Il ne nous est rien resté des ouvrages de Speusippe, de Xénocrate, d'Hestiée, d'Héraclide, d'Hermodore ; nous ne possédons que des renseignements indirects, disséminés, qu'il est malaisé de concilier et de combiner en un tout cohérent, et la polémique d'Aristote, quoi qu'en pense M. Ravaisson, ne nous donne de leurs doctrines qu'une connaissance incomplète, peu sûre, et peut-être, malgré lui, infidèle[2]. De plus, quand, à force de conjectures et de rapprochements hardis, on est parvenu à rassembler ces fragments épars en un corps de doctrine, elle se présente avec une telle obscurité et dans une telle confusion qu'il est difficile d'en bien saisir le sens.

« Les premiers successeurs de Platon, Speusippe, Xénocrate, Polémon, gardèrent à peu près fidèlement le caractère moral de la doctrine du maître[3]; car le doute sceptique, qui est aujourd'hui si répandu et si célèbre, n'avait pas pénétré dans l'École. Mais sur les autres parties de la philosophie, tantôt ils lui firent subir mille déformations, tantôt ils paralysèrent la vertu de ses principes : en un mot ils devinrent infidèles à la doctrine pure et primitive qu'ils avaient reçue de lui ; ils l'altérèrent dès le principe et la modifièrent dans la suite en des sens très divers, soit consciemment soit

[1] Numen., *Eus. Pr. Ev.*, XIV, 6 et 7, p. 728, c. ὁ δὲ Πλάτων πυθαγορίσας.

[2] Bonitz., *ad Met. Comment.*, p. 66. « Nec nos fallere debet quod Aristoteles, quum rescissa suo ex ordine et contextu veterum philosophorum placita in alienum impingit et suum in usum convertit, interdum a veritate aliquantum deflectit. » Conf. id., *id.*, p. 79.

[3] Numen., ap. Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 5, p. 727, b. ἀεὶ τὸ ἦθος διετείνετο τῶν δογμάτων σχεδόν τι ταὐτόν.

inconsciemment, sans qu'on puisse toutefois les accuser d'avoir cédé en le faisant à la vanité d'innover[1]. »

Quelles étaient donc ces innovations au point de vue psychologique ?

D'après Stobée[2], Speusippe posait la raison divine, l'âme universelle comme un principe différent et distinct à la fois du bien et de l'Un, et en faisait une essence propre, une nature indépendante. Mais cette nature indépendante, elle-même, qu'était-elle ? Aristote nous dit qu'au lieu des trois essences de Platon, les Idées, l'essence intermédiaire ou mathématique, et les choses sensibles, Speusippe en admettait un plus grand nombre, dont l'essence de l'Un était la première, et que pour chaque être il posait des principes, ἀρχάς, différents et distincts : un principe pour les nombres, un principe pour les corps ou choses étendues, enfin un autre principe pour l'âme, ἔπειτα ἄλλην ψυχῆς.

L'âme avait donc un principe, ἀρχὴν, et un principe distinct et séparé du principe du nombre et du principe des choses étendues. Le principe du nombre c'est, sans difficulté, l'Un; le principe des grandeurs, c'est la combinaison ou le rapport de l'Un avec la dyade indéfinie ou la matière; mais

[1] Numen., l. l. ἀρξάμενοι δ'ἀπ'ἐκείνου. c'est-à-dire soit à partir de Speusippe, soit à partir de ce moment-là (la mort de Platon). Eusèbe lui-même, *Pr. Ev.*, XIX, 4. μαχῆς ἐντεῦθεν (ἀφ'ἑστίας, ab initio) καὶ στάσεως ἀπὸ τῶνδε ἀρξαμένης, οὔποτε καὶ εἰς δεῦρο διαλειπούσης. Diogène de Laërte est d'un avis diamétralement opposé : il dit (IV, 1), en parlant de Speusippe : καὶ ἔμεινε μὲν ἐπὶ τῶν αὐτῶν Πλάτωνι δογμάτων ; il resta fidèle à la doctrine de Platon. Cicéron qui, d'ailleurs, estime que la philosophie de Platon et celle d'Aristote n'en font qu'une (*Acad. Pr.*, 2, 1, 4), qui considère, avec Antiochus, le stoïcisme plutôt comme une légère réforme de l'ancienne Académie que comme un système nouveau et différent, correctionem veteris Academiæ potius quam aliquam novam disciplinam (*Acad. Pr.*, 2, 1, 12), Cicéron, avec la même absence de critique, a dit aussi, nous l'avons vu, que Speusippe et Xénocrate avaient maintenu, comme, après eux, Polémon, Crantor et Cratès, intacte la tradition platonicienne. Je croirais cependant volontiers que dans la phrase citée plus haut, p. 6, n. 3, malgré la construction grammaticale que *a superioribus* désigne, non pas Platon, mais *hos*, c'est-à-dire précisément Speusippe et Xénocrate; il ne me paraît guère possible d'admettre que Cicéron ignorât absolument la théorie des nombres qu'ils avaient substituée à la théorie des idées, et n'y reconnût pas la transformation profonde que ce changement apportait au platonisme.

[2] *Ecl.*, I, 58.

quel peut être le principe de l'âme? Ce serait, d'après Théophraste[1], la combinaison ou le rapport des nombres et de l'Un, ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἕνος... οἷον ψυχὴ καὶ τὰ ἄλλα ἄττα. Mais il ne semble pas que la combinaison de l'Un avec les nombres que l'unité engendre puisse être autre chose qu'un nombre.

L'âme serait donc, dans la psychologie de Speusippe et dans celle de Xénocrate, un nombre, et la différence que signale entre eux Aristote semble s'évanouir ou du moins perdre tout fondement réel. Que l'âme ait été pour Speusippe un nombre, et un nombre mathématique puisqu'il n'en admettait pas d'autre, c'est ce qu'affirme Jamblique dans le passage suivant, tiré de son *Traité de l'âme*[2] : « Je vais maintenant énumérer séparément tous ceux qui ont placé l'essence de l'âme dans l'essence mathématique[3], τοὺς εἰς μαθηματικὴν οὐσίαν ἐντιθέντας τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς. Une définition générale de l'âme, c'est la forme, la figure, τὸ σχῆμα, qui est la limite de l'extension et extension elle-même. C'est dans ces termes que Sévérus le platonicien la définissait. Speusippe, lui, la plaçait dans l'idée de ce qui s'étend en tous sens, ἐν ἰδέᾳ τοῦ παντῇ διαστατοῦ[4]; d'autres platoniciens la mettaient dans la cause qui opère l'unité des choses, ἐν αἰτίᾳ ᾗ τῇ ἑνώσει..., tandis que les pythagoriciens en faisaient un nombre simplement et Xénocrate un nombre se mouvant lui-même[5]. »

[1] *Metaphys.*, 312. Théophraste attribue cette opinion à Speusippe comme à Xénocrate, c'est-à-dire à ceux : οἱ τὸ ἓν καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ποιοῦντες. Proclus (*in Tim.*, 187, b.) interprète autrement la thèse de Speusippe : il croit que l'élément indivisible de l'âme, suivant Platon, est représenté chez Speusippe par l'Un, et l'élément divisible par la dyade indéfinie. Théophraste, au contraire, dit : Le lieu, le vide et l'infini sont engendrés par la dyade indéfinie, mais l'âme par les nombres et l'Un. Dans son interprétation, l'âme, dans son principe, n'aurait aucun rapport avec la dyade indéfinie.

[2] Stob., *Ecl.*, I, 858. Ἰαμβλιχοῦ περὶ ψυχῆς.

[3] C'est-à-dire dans un rapport.

[4] Plutarque (*de Procr. An.*, 22), complète cette définition, qu'il attribue à Posidonius, par le membre de phrase : καθ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἁρμονίαν περιεχοῦσα, qui pourrait bien appartenir à Speusippe.

[5] Stob., *Ecl.*, I, 858 862.

Pour donner un sens à ces définitions platoniciennes de l'âme, il faut entendre les mots *nombre* et *limite* dans un sens actif, et attribuer à l'âme une force active et motrice, limitante et nombrante, c'est-à-dire capable de donner aux choses étendues la figure, la limite, le nombre, la proportion, l'harmonie, la mesure, parce qu'elle en possède par elle-même les idées et les raisons.

Cette conception mathématique, soit arithmétique soit géométrique de l'âme, commune, avec des différences peu importantes, à Speusippe qui la considère comme Aristander et Numénius plutôt comme un nombre[1], et à Xénocrate qui la considère avec Sévérus plutôt comme une limite ou une forme informante des choses étendues[2], et pose comme éléments de l'âme le point et l'intervalle[3], cette conception paraît avoir été adoptée par tous les platoniciens de l'ancienne Académie jusqu'à Arcésilas.

L'âme y perdait sa pure et propre essence intelligible, son mode d'être suprasensible, sa nature antérieure, supérieure et étrangère à celle des corps. Elle ne se comprend plus que dans ses rapports avec l'organisme et dans son action sur le corps qu'elle détermine, soit arithmétiquement soit géométriquement, mais dont elle n'est plus séparable, quoiqu'elle en reste distincte. Tous ramènent tout et l'âme en particulier aux nombres [4].

Nous ne savons absolument rien d'Hestiée ; nous apprenons par Cicéron [5] qu'Héraclide du Pont admettait une âme universelle, divinité invisible, à côté du monde et des astres qui sont les dieux visibles, c'est-à-dire qui ont des âmes et sont par suite des êtres vivants. Ces âmes sont de nature identique, c'est-à-dire qu'elles ont également pour essence

[1] Proc.., *in Tim.*, 187, b.
[2] Ce qui explique qu'Aristote a pu dire que les Platoniciens faisaient de l'âme même une grandeur.
[3] Procl., *in Tim.*, 187, a.
[4] Arist., *Met.*, VII, 11, 1036, b. 12. ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς.
[5] *De Nat. D.*, I, 13.

une matière éthérée et lumineuse, qui, avant son entrée dans le corps, réside dans la voie lactée dont tous les points lumineux sont des êtres psychiques [1], les âmes des morts, comme l'imaginaient les poètes et les fables populaires [2].

Eudoxus repoussait la théorie des Idées de Platon, parce qu'il trouvait que la participation des Idées ne rendait pas compte de la nature des choses ; de ses opinions psychologiques nous ne savons rien.

Ainsi la tradition platonicienne s'efface et se perd de plus en plus. Nous voyons au foyer même de l'École, ἀφ' ἑστίας, comme dit Eusèbe, entre les mains des successeurs immédiats de Platon, tous les principes de l'Académie altérés ou oubliés. Les uns sont anéantis ou paralysés; les autres mis à la torture par des interprétations infidèles et défigurés par le mélange d'opinions étrangères, en sorte qu'on peut dire avec vérité qu'à la mort du maître s'éteignit sa grande et admirable doctrine philosophique [3]. Le platonisme se perd et s'évapore dans les abstractions, les analogies ou les réalités mathématiques [4].

Mais la puissance d'une philosophie est moins dans le système de ses principes métaphysiques et de ses conclusions que dans le principe de vie qui l'a fait naître. L'esprit socratique était toujours vivant dans l'École platonicienne, et son grand principe était de renvoyer chaque homme à sa propre pensée, à sa propre raison, à sa conscience. Du

[1] Stob., *Ecl.*, I, 796. φωτοειδῆ τὴν ψυχὴν ὡρίσατο. Tertull., *de An.*, 9 : « Il ne faut pas croire que l'âme soit une lumière, etsi hoc placuerit Pontico Heraclidi ». Macrob., *Somn. Scip.*, I, 14. Stob., *Ecl.*, I, 906. « Il en est qui pensent que l'âme vit en quelque sorte comme un être sensible, en rapport avec un corps matériel et solide, et demeurant tantôt ici, tantôt là des espaces du tout. Ces espaces, Héraclide du Pont les a fixés dans la voie lactée, ἀφορίζειν περὶ τὸν γαλαξίαν ».

[2] Aristoph., *Pax.*, V, 832.

[3] Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 4. τούτους (Speusippe, Xénocrate, Polémon) ἀφ' ἑστίας ἀρξαμένους εὐθὺς τὰ πλατωνικά φασι παραλύειν, στρεβλοῦντας τὰ τῷ διδασκάλῳ φανέντα... ἅματε τῇ τοῦ ἀνδρὸς τελευτῇ καὶ τὴν τῶν δογμάτων διαδοχὴν συναποτελευτῆσαι.

[4] Ar., *Met.*, I, 1. ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία.

moment où l'on s'écartait des enseignements du maître, il n'y avait plus de raison pour qu'on s'attachât fidèlement et strictement aux doctrines d'un disciple, quel qu'il fût. Aucun corps de doctrine systématiquement lié et enchaîné n'avait été établi. Chacun cherchait et devait chercher la vérité dans sa voie propre. La division devait s'introduire de bonne heure dans l'École, et s'y introduisit du vivant même de Platon, puisqu'Aristote s'en sépara avec éclat. Cette division ayant sa cause dans un principe philosophique, le libre examen, ne devait pas avoir de fin et n'en eût pas[1]. On voit déjà, même dans la théorie de la connaissance de Speusippe, un germe de scepticisme, s'il est vrai qu'il ait soutenu qu'il est impossible de connaître ce qui distingue une chose de toutes les autres si on ne connaît pas chacune d'elles, et que si on ne connaît pas chacune des autres, on ne la connaît elle-même pas du tout. Or comme les choses sont infinies en nombre, il est impossible de les connaître toutes et chacune, et dès lors la connaissance, en fait, devient impossible par l'impossibilité reconnue d'épuiser l'infini.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que Polémon d'abord, Crantor et Cratès ensuite, peu satisfaits de la tournure mathématique que prenait la philosophie spéculative, se soient appliqués surtout à la morale pratique et aient laissé dans l'ombre les théories métaphysiques, dialectiques et psychologiques[2]. Sur ce dernier point nous savons seulement qu'il croyait, comme Xénocrate, l'âme non engendrée dans le temps, considérant l'exposition du *Timée* qui la représente ainsi comme une pure forme didactique[3]; il admettait d'ailleurs, comme l'avait enseigné Platon, qu'elle était composée du *même* et de *l'autre*, d'une partie intelligible et

[1] Eus., *Præp. Ev.*, XIV, 5, 5, 728, c. οἱ ἀπὸ Σωκράτους ἀφελκύσαντες διαφόρους τοὺς λόγους, et il cite les opinions philosophiques très divergentes d'Aristippe, d'Antisthène, des Mégariques, des Érétriaques et d'autres encore ».

[2] D. L., IV, 1. ἔφασκε ὁ Πολέμων δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς.

[3] Procl., *in Tim.*, 85; Plut., *de Procr. An.*, 3, 1.

d'une partie divisible, afin qu'elle fût en état de connaître toutes choses [1]. C'est pour son châtiment et en même temps pour sa purification qu'elle est placée dans un corps et vit sur la terre ; mais la douleur que la vie humaine lui apporte suscite en elle le désir et lui fait entrevoir l'espérance d'une vie meilleure après la mort [2]. C'est bien là la pure doctrine de Platon ; mais si noble que soit cette conception au point de vue moral, comme elle n'a pas de fondement rationnel dans une métaphysique qui y corresponde, que d'un autre côté la métaphysique platonicienne a fait place à un système d'abstractions et de symboles aussi obscur que compliqué, on comprend que des esprits clairs et précis comme l'ont été Arcésilas et Carnéade se soient détournés de ces idées bizarres, de ce platonisme défiguré, dégénéré, presque déshonoré et aient essayé de le réformer [3]. Ils n'étaient pas retenus par un puissant esprit d'école, par le devoir de rester fidèles à la tradition transmise : ce sentiment, général et profond dans le stoïcisme et surtout dans l'épicurisme, était très faible dans l'Académie ; car il était contraire à l'esprit socratique. Peut-être même Arcésilas croyait-il s'y montrer fidèle et remonter à la source pure, en débarrassant la philosophie platonicienne d'un dogmatisme mystérieux, impuissant et incompréhensible. Plutarque le défend contre l'accusation d'avoir voulu innover et d'avoir eu la prétention de transformer le platonisme ; mais il le défend mal en rappelant que les sophistes lui reprochaient d'attribuer à Socrate, à Platon, comme à Parménide et à Héraclite, la doctrine du doute et de l'incognoscibilité des choses [4]. Mais c'est précisément en cela,

[1] Plut., *de Procr. An.*, I, 5.

[2] Plut., *Procr. An.*, 27, 1 : « Ils ont pensé, comme dit Crantor, que la vie est un châtiment, et qu'être devenue un homme a été tout d'abord pour l'âme le plus grand des malheurs. »

[3] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 1, 9. Corrigere conatus est disciplinam.

[4] Plut., *adv. Col.*, 26. ὁ δὲ Ἀρκεσίλαο; τοσοῦτον ἀπέδει τοῦ καινοτομίας τινὰ δόξαν ἀγαπᾶν... ὥστε ἐγκαλεῖν τοὺς σοφιστὰς ὅτι προστρίβεται Σώκρατι καὶ... τὰ περὶ τῆς ἐποχῆς δόγματα καὶ τῆς ἀκαταληψίας.

je veux dire dans le fait de transformer les doctrines de ces grands dogmatiques en théories sceptiques, c'est dans cette intérprétation, qui altère et défigure le fond de leur pensée, que consistait sa grande innovation. D'ailleurs les réformateurs deviennent souvent sans le vouloir des révolutionnaires, et ce fut véritablement une révolution qu'Arcésilas tenta d'opérer dans le platonisme[1]. En effet sa conclusion était qu'en face de raisonnements et de raisons qui se contredisent, toute affirmation devenait illégitime et toute connaissance impossible. L'homme ne peut rien savoir, pas cela même qu'il ne sait rien[2]. C'était renverser le fondement du platonisme dont le chef avait dit : Nous ne pouvons pas douter que nous connaissons... Comment en douter au moment où l'on connaît et où l'on a conscience de l'acte de connaître. Le retour de l'homme sur lui-même lui fait connaître immédiatement et d'une science certaine qu'il connaît[3].

Comment Arcésilas qui affectait une admiration si profonde pour Platon et ses ouvrages, en était-il arrivé à nier ou à méconnaître le principe fondamental de sa philosophie? Nous le comprendrons mieux en entrant dans le détail de sa tentative.

§ 2. — *La Psychologie d'Arcésilas.*

Arcésilas, fils de Seuthès ou Scythès, était né à Pitané en Æolide vers 315 av. J.-Ch. Il avait succédé dans le scholarchat de l'Académie à Cratès, qui en avait pris possession en 270, mais qui était mort à une date qui nous est restée inconnue. Pendant sa vie, qui se prolongea jusqu'en 241, il se

[1] D. L., IV, 28. πρῶτος τὸν λόγον ἐκίνησε τὸν ὑπὸ Πλάτωνος παραδεδομένον.
[2] D. L., IV, 28. ἐπίσχων τὰς ἀποφάσεις διὰ τὰς ἐναντιοτήτας τῶν λόγων. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 10 Quum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur, negabat esse quidquam quod sciri posset, nec illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset.
[3] *Hist. de la Psych. d. Grecs*, t. I, p. 204 et 208.

tint éloigné des affaires publiques, vivant dans une retraite studieuse, mais mêlant, comme Platon, comme Speusippe[1] le plaisir au travail ; d'un caractère égal, aimable, sympathique, il jouissait de l'estime de tout le monde, même de celle de ses adversaires. Il eut pour disciples célèbres, outre Lacyde qui lui succéda, Panarétas, Démophanès et Ecdémus, dont nous ne connaissons que les noms[2]. Passionné pour la poésie, qu'il cultiva lui-même, et pour les poètes, en particulier pour Homère, comme tous les Grecs, et pour Pindare dont le style l'enthousiasmait par sa magnificence, il avait étudié les mathématiques avec son compatriote Autolycus, avant de venir à Athènes ; là il avait étudié la musique avec Xanthus, et la géométrie avec le grand géomètre Hipponicus ; puis il avait fréquenté les écoles de philosophie, d'abord l'école péripatéticienne de Théophraste, où l'on enseignait également l'éloquence et la philosophie. Malgré les conseils de son père, qui pénétrait mieux que lui-même la vraie vocation de son esprit, c'est à cette science qu'il se destina, entraîné par Crantor avec lequel il s'était lié d'une amitié intime, et qui le fit passer, au grand regret de Théophraste, dans l'Académie. Mais il s'y montra fort indépendant, se laissa séduire aux sophismes sceptiques de Pyrrhon, que son goût pour la dialectique subtile des mégariques et des érétriens, de Ménédème et de Diodore, le rendait tout disposé à accueillir[3].

[1] Qu'on surnommait ὁ φιλήδονος, Athen., XII, 546, et VII, 279. Diogène (IV, 40), l'appelle un second Aristippe, ἕτερος 'Αρίστιππος. Il ajoute que sa vie était licencieuse, qu'il ne se refusait pas aux amours infâmes, et qu'il justifiait par sa conduite l'épithète de corrupteur de la jeunesse dont le flétrirent les Stoïciens et les Péripatéticiens, entr'autres Hiéronymus. Il était resté célibataire, et n'avait pas eu d'enfants. Il mourut à 75 ans, à la suite d'un délire provoqué par l'ivresse. La date de l'époque de la vie, que les Grecs appellent ἀκμή, c'est-à-dire l'âge de l'homme vers 15 ans, est fixée par Apollodore à la 120e olympiade, 300 à 296 av. J.-Ch.

[2] D. L., IV, 28-29-39.

[3] D. L., IV, 28-33. Timon disait de lui :

Τῇ γὰρ ἔχων Μενεδήμου ὑπὸ στέρνοισι μόλυβδον
Θεύσεται εἰς Πύῤῥωνα... ἢ Διόδωρον.

Numénius, Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 5, 12, p. 729, c. d. « Arcésilas suivit Théophraste, puis Crantor le platonicien, puis Diodore, ensuite Pyrrhon. Crantor lui

On peut voir déjà qu'Arcésilas n'est pas un platonicien exclusif, ni même un philosophe de race. Cette culture si générale, cette souplesse d'esprit qui lui permit de s'assimiler également la poésie, la musique, les sciences mathématiques, l'éloquence où il excella[1], comme la philosophie, ce passage à travers les écoles les plus diverses et les plus différentes d'esprit et de tendances, laissent deviner que s'il fut un platonicien comme il croyait l'être, c'était un platonicien indépendant, dissident, plus que cela même, schismatique.

Par une conséquence naturelle de ses principes, il n'a laissé aucun écrit, disent quelques-uns[2]; d'autres prétendaient que mécontent d'avoir été surpris corrigeant un de ses livres, il n'avait pas voulu les publier ou les avait brûlés. Diogène rapporte[3] que par reconnaissance pour Eumène, fils de Philétaire, ce fut le seul roi auquel il adressa son hommage. Aldobrandini traduit προσεφώνει par : *suos dicabat libros*. Mais comme Diogène vient de dire qu'il n'avait rien écrit, ou du moins rien publié, on ne peut donner à προσφωνεῖν que le sens de *salutare*, θεραπεύειν, honorer de témoignages de respect. Et en effet il avait refusé d'aller saluer Antigone, quoi qu'il se fût fait une règle de ne point s'occuper de politique et de passer toute sa vie à l'Académie[4]. Il ne semble pas avoir pris au sérieux la philosophie; il l'a traitée surtout en amateur, en dilettante, et n'y a vu qu'un thème commode à faire briller la force de sa dialectique spirituelle, l'ingénieuse fécondité de son argumentation et de ses idées, la grâce communicative et la richesse de son style, et la souplesse d'esprit qui lui permet de discuter avec une

enseigna l'art de persuader; Diodore en fit un sophiste; Pyrrhon, un esprit à tous objets, mobile, nul, παντοδαπὸς καὶ ἴτης καὶ οὐδέν. Ménédème lui communiqua l'art de l'éristique, τὸ ἐριστικόν. »

[1] D. L , IV, 36. Elle était célèbre par son don de persuasion, son originalité, sa fécondité en arguments, son art de s'accommoder aux sujets.

[2] D. L., IV, 32.

[3] IV, 38.

[4] D. L., IV, 39.

égale facilité le pour et le contre en chaque sujet[1]. Il était si peu attaché à ses propres opinions, si peu sûr de la vérité de ce qu'il enseignait, qu'il avait toujours à la bouche la formule, φημ' ἐγώ, *à mon sens*, et qu'il invitait ses propres disciples à aller entendre d'autres maîtres auxquels il les conduisait lui-même et les recommandait[2]. Non seulement il n'a pas la foi, mais il n'a pas l'amour, toujours en quelque mesure exclusif, même l'amour de la vérité. Ce qu'il aime vraiment, ce qui le passionne sincèrement, c'est la discussion pour elle-même, la controverse, la polémique. Il est né pour la lutte, sans trop se soucier du parti qu'il combat ou soutient; il se plaît autant à attaquer une thèse qu'à la défendre[3]. Son tempérament est celui de l'orateur, et non du philosophe. C'est l'art de bien dire qui le charme, le triomphe de la parole qui le meut et l'enivre[4]. Le fond de ses idées est si peu solide et si peu sûr que Sextus Empiricus, contrairement à Cicéron, en fait plutôt un dogmatique qui n'usait du doute que pour soumettre à une sorte d'épreuve l'esprit de ses disciples, et reconnaître, en réfutant devant eux les théories de Platon, s'ils étaient réellement en état de les comprendre et de les soutenir[5]. Cela supposerait un enseigne-

[1] D. L., IV, 28. εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησε.

[2] D. L., IV, 42. παρήνει καὶ ἄλλων ἀκούειν αὐτὸς ἀπαγαγὼν συνέστησε τῷ φιλοσόφῳ (Hiéronymus). Il faut cependant excepter les Épicuriens, dont la philosophie lui paraissait énervée, émasculée. A l'un de ses disciples qui lui demandait pourquoi l'on voyait des adeptes des autres écoles passer à l'épicuréisme, tandis qu'aucun épicurien n'abandonnait la sienne : C'est, répondit-il, qu'avec des hommes on peut faire des eunuques, mais qu'avec des eunuques on ne peut plus refaire des hommes (D. L., IV, 43).

[3] S. Aug., *c. Acad.*, III, 17. Contra omnia velle dicere, ostentationis causa. Cependant, sa polémique contre Zénon est trop passionnée pour n'être pas sincère. C'est aux Stoïciens qu'il en veut pour ainsi dire exclusivement. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 1, 12. Cum Zenone... sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi.

[4] Cic., *de Or.*, III, 18. Quem ferunt eximio quodam usum lepore disserendi primum instituisse (quanquam id fuit socraticum maxime), non quid ipse sentiret ostendere, sed *contra* id, quod quisque se sentire dixisset, disputare. Id., III, 21. Aut hoc Arcesilæ modo et Carneadis contra omne quod propositum sit, disserat. Cicéron (*de Orat.*, III, 21) rappelle que c'était déjà l'usage, dans l'école d'Aristote, de soutenir sur toute question les thèses opposées et les opinions contraires; mais ce qui n'était qu'un exercice de rhétorique, une escrime oratoire, devient, dans les mains d'Arcésilas, l'œuvre et comme le seul but de la philosophie.

[5] *P. Hyp.*, I, 234.

ment esotérique bien peu conforme à l'esprit d'une École destinée à devenir sous peu un établissement officiel et partant ouvert entièrement au public. Cicéron se récrie contre ces mystères prétendus ; il prétend qu'Arcésilas à des questions trop pressantes et embarrassantes répondait : *Non solemus ostendere*[1] : ce qui n'est évidemment qu'un échappatoire de rhétorique. Numénius caractérise sévèrement, mais exactement sa manière ; car c'était, semble-t-il, ce qu'on appelle une manière, c'est-à-dire un procédé presque mécanique de discussion : « ἔλεγε καὶ ἀντέλεγε καὶ μετεκυλινδεῖτο κἀκεῖθεν κἀντεῦθεν, ὁπόθεν τύχοι παλινάγρετος καὶ δύσκριτος καὶ παλίμβολός τε ἅμα καὶ παρακεκινδυνευμένος.... Ne sachant rien, disait-il lui-même avec sincérité, et cependant faisant l'effet d'un homme qui sait, insaisissable et fugitif dans ses apparences changeantes et multiples, comme un fantôme[2], comme le Diomède d'Homère, dont on ne pouvait dire s'il était avec les Grecs ou avec les Troyens, en un mot δεινὸς σοφιστής, τῶν ἀγυμνάστων στραγεύς, c'était une espèce de prestidigitateur en fait de rhétorique et de dialectique, et il n'est jamais plus satisfait que quand il a fait croire à ses auditeurs que des vessies sont des lanternes[3]. » Malgré l'exagération de quelques traits poussés trop au noir, le portrait nous semble fidèle.

Toute la philosophie d'Arcésilas, comme celle de Pyrrhon, comme celle de l'éclectisme, se ramène ou plutôt se réduit à la question psychologique de la connaissance. Les problèmes métaphysiques sur la nature de l'âme, son origine, sa fin, ses facultés, l'origine de ses idées n'ont pas de place et ne peuvent en avoir dans un système qui considère la connais-

[1] *Acad.*, II, et il ajoute : Quæ sunt tandem mysteria ? aut cur celatis... sententiam vestram. (S. Aug., *c. Acad.*, III, 20) dit également : Illis morem occultandi sententiam suam nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixissent, aperire consuevisse. Conf. id., *id.*, II, 17.

[2] Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 5, 14, 730, a. ὑπὸ σκιαγραφίας τῶν λόγων παντοδαπὸς πεφαντασμένος. Il., XIV, 6, 3. τέμνων ἑαυτόν καὶ τεμνόμενος ὑφ'ἑαυτοῦ.

[3] Id., XIV, 6, 14, p. 733. c. ἐφάρμασσεν, ἐγοήτευσεν. Sa muse est φιλόλογος ἐργάτις χαρίτων.

sance comme impossible pour l'homme. La solution négative s'appuie chez Arcésilas sur les mêmes arguments qu'avait déjà produits l'École de Pyrrhon ou que plus tard elle s'appropria. La vraie vertu, la vraie force du philosophe est de ne pas se laisser surprendre et tromper par un argument ou un raisonnement [1]. Cette puissance toute négative, il est évident qu'elle ne peut jamais être mieux assurée que par l'ἐποχή, le refus d'affirmer [2]. Si l'on n'exprime aucune opinion sur aucune chose, si l'on ne formule aucun jugement sur aucun objet, il est clair qu'on ne court pas risque d'être surpris par l'argumentation d'un adversaire, ou trompé par une fausse démonstration. C'est là la thèse d'Arcésilas [3], et Sextus, malgré son désir de distinguer la nouvelle Académie de l'École sceptique, avoue qu'au point de vue de la théorie de la connaisssance il y a la plus grande affinité entre les deux Écoles qui n'en forment, à cet égard, pour ainsi dire qu'une seule [4]. Car on ne trouve chez lui aucune affirmation, ἀποφαινόμενος, l'expression d'aucune opinion sur l'existence réelle ou la non existence des objets quelconques; aucune opinion plus qu'une autre, soit affirmative soit négative, ne mérite d'être crue ou niée [5]. Le doute d'Arcésilas est universel et sans exception ; il est la fin même de la recherche, la conclusion où elle aboutit [6], et comme tous les Sceptiques, il prétend que c'est dans ce doute seulement que l'homme peut trouver l'ataraxie, c'est-à-dire le bonheur ou du moins la paix de l'âme avec elle-même. Avec une insistance et une force singulières [7], il soutient qu'on ne peut déterminer aucun cri-

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 20. Sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam... cavere ne capiatur, ne fallatur, videre.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 18. Assensionis retentio.

[3] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 18. Quum a veris falsa non distent... quod judicium est veri, quum sit commune falsi?

[4] Sext. Emp., *P. Hyp.*, 1, 232. πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυῤῥωνείοις κοινωνεῖν λόγοις, ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ'αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν.

[5] Id., *id.*, l. l. οὔτε κατὰ πιστίν ἢ ἀπιστίαν προκρίνειν τι ἕτερον ἑτέρου.

[6] Id., *id.*, l. l. περὶ πάντων ἐπέχει καὶ τέλος μὲν εἶναι τὴν ἐποχήν.

[7] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 150. προηγουμένως.

térium de la vérité, et ceux mêmes qui prétendent qu'il en a reconnu un avouent que ce n'était, de sa part, qu'une hypothèse provisoire, qui lui permettait de réfuter les Stoïciens en se plaçant sur leur propre terrain. Car, d'après la théorie stoïcienne de la connaissance, on peut distinguer trois états, trois stades unis et comme accouplés les uns avec les autres, συζυγοῦντα ἀλλήλοις : la science, ἐπιστήμη, connaissance sûre, infaillible, immuable; l'opinion, δόξα, consentement faible et trompeur, et entre les deux, à leur limite commune, la compréhension, κατάληψις, c'est-à-dire l'acquiescement à une représentation compréhensive, qui, saisissant réellement son objet, est vraie et telle qu'elle ne saurait être fausse. De ces trois modes ou degrés de la connaissance, les Stoïciens mettent le sage seul en possession du premier; l'opinion est le partage des insensés, οἱ φαῦλοι. La compréhension étant commune aux deux catégories doit être considérée comme le critérium de la vérité. A cette théorie Arcésilas oppose les arguments qui suivent : La compréhension ne saurait être un critérium placé entre la science et l'opinion; car l'acquiescement qui la constitue est donné ou par le sage ou par l'insensé ; si c'est par le sage, elle est la science même ; si c'est par l'insensé, elle est l'opinion. La représentation compréhensive des Stoïciens n'est qu'un mot vide.

D'ailleurs si la compréhension est l'acquiescement à la représentation qui saisit son objet, elle n'a aucun fondement réel, car cet *acquiescement* est l'affaire, la fonction non de la représentation, mais de la raison [1]; c'est un jugement affirmé par la raison. En effet nous ne donnons notre acquiescement qu'à des jugements et non à des représentations. En

[1] C'est dans cette concession temporaire, provisoire, toute méthodique, qui n'est faite que pour être réfutée et détruite, qu'on a voulu voir une adhésion d'Arcésilas au principe d'un critérium. Lucullus, qui, dans les *Académiques*, représente et soutient la thèse d'Antiochus, accuse de mauvaise foi (calumnia, *Acad. Pr.*, 2, 5) le philosophe, pour avoir renversé une philosophie toute faite, afin d'y substituer la négation de la possibilité même du savoir.

second lieu, aucune représentation ne se présente avec de tels caractères de vérité que ne pourrait en présenter de semblables une représentation fausse [1]. Les faits abondent pour le prouver. S'il n'y a pas de représentation réellement compréhensive, il n'y aura pas de compréhension, puisque celle-ci n'est que l'acquiescement à une représentation compréhensive, et s'il n'y a pas de compréhension, tout est incompréhensible, πάντα ἔσται ἀκατάληπτα. Il en résulte que si le sage acquiesce à quelque proposition, il tombera dans le mode de connaître susceptible d'erreur, l'opinion : ce qui est contradictoire au principe des Stoïciens, à savoir que le sage n'opine jamais, c'est-à-dire n'exprime jamais une pensée dont il ne puisse rendre compte. Mais s'il ne donne pas son assentiment à des propositions incertaines, que peut-il faire, sinon s'abstenir de juger, en toute circonstance, en tout temps, en toute question ; or, c'est là le scepticisme [2]. Cependant Sextus sent bien qu'il y a encore quelque différence entre le doute sceptique et celui d'Arcésilas. Les Pyrrhoniens n'affirment pas que tout est incompréhensible ; ils disent seulement qu'il leur paraît qu'il en est ainsi. Arcésilas, lui, expose, démontre, affirme l'incompréhensibilité, l'incognoscibilité comme un fait assuré, comme une vérité fondée dans la nature des choses et dans la nature de l'homme [3], c'est-à-dire fondée sur l'observation d'un fait de conscience, d'un phénomène mental, pour lui certain comme immédiatement donné. Cette différence, subtile en apparence, est cependant en réalité déjà considérable. Il en est une autre plus importante encore. Comme Kant, c'est un fait de conscience, un fait d'observa-

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 24. Incubuit autem in eas disputationes ut doceret nullum tale esse visum a vero ut non ejus modi etiam a falso possit esse. Conf. Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 408.

[2] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 156. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 21. Si ulli rei sapiens assentietur unquam, aliquando opinabitur : nunquam autem opinabitur : nulli igitur rei assentietur. Hanc conclusionem Arcesilas probabat.

[3] Sext. Emp., *P. Hyp.*, 1, 233. ἡμεῖς κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν ταῦτα λέγομεν· καὶ οὐ διαβεβαιωτικῶς, ἐκεῖνος δὲ ὡς πρὸς τὴν φύσιν.

tion psychologique, relatif à la vie, qui écarte Arcésilas du scepticisme absolu, et le rapproche, si elle ne l'y fait pas encore rentrer, d'une philosophie plus affirmative, plus sensée, en un mot de la philosophie platonicienne oubliée. Il ne dit pas, comme les Pyrrhoniens : il faut bien s'arranger, sans chercher inutilement à se rendre rationnellement compte des principes et des buts de la vie, il faut bien s'arranger de manière à vivre pratiquement le plus commodément et le plus tranquillement possible. La vie, dit Arcésilas, la pratique de la vie, la connaissance de ses lois est un problème qui se pose inévitablement devant tout philosophe, et auquel il est obligé de donner une solution [1]. Les Stoïciens et les Épicuriens objectaient aux Sceptiques que leur doute spéculatif supprimaient l'action et la vie réelle. L'objection était mal formulée, et il n'était pas difficile d'y répondre. Ce que les Sceptiques suppriment ce n'est pas l'action et la vie mêmes : ce sont les raisons d'agir, les fins rationnelles de la vie; ce n'est pas la moralité qu'ils anéantissent, c'est la morale, c'est-à-dire la science des principes, des buts et des lois de la vie. On ne peut pas nier d'ailleurs que ces fondements métaphysiques ébranlés, la moralité elle-même et l'action humaine, désormais sans règle et sans soutien, ramenées à une pure impulsion instinctive, ne soient mises en péril. Arcésilas eut conscience de ce péril; il se posa le problème scientifique de la vie, et reconnut que la solution ne saurait en être trouvée, si l'on ne possède pas un critérium, c'est-à-dire un principe sûr et clair qui juge des choses morales ; car de ce critérium dépend notre persuasion, notre opinion ferme et nette sur le bonheur, qui est la fin de la vie [2]. En effet, ajoute-il, ce n'est pas en doutant de tout qu'on

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 158. ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν.

[2] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 158. ἀφ'οὗ (le critérium) ἡ εὐδαιμονία τουτέστι τὸ τοῦ βιόυ τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ 'Αρκεσίλαος. Ce sont donc les propres termes d'Arcésilas que reproduit Sextus.

pourra posséder des règles[1] relatives à ce qu'il faut faire et à ce qu'il faut ne pas faire, en un mot relatives à nos actes.

Les règles et Les lois de la vie ne sont pas seulement de pratique et d'expérience : elles doivent être fondées en raison. Ce principe moral, ce critérium rationnel de la vie, c'est le probable, τὸ εὔλογον, ce que la raison accepte volontiers[2]. C'est en obéissant à ce principe, en suivant les indications de ce critérium rationnel que l'on arrive à la correction, à la perfection de la vie, κατορθώσει, c'est-à-dire à la vertu et au bonheur. Car le bonheur exige la prudence et la sagesse, et la sagesse consiste dans la pratique du devoir, κατόρθωμα, dans la vertu : or la vertu pratique c'est ce qui, dans nos actes, est fondé en raison ; ce sont les actes dont la raison peut rendre compte, qu'elle justifie et approuve, τὸ εὔλογον. Celui donc qui s'appliquera dans la conduite de sa vie au probable sera vertueux et heureux. « Telle est la doctrine d'Arcésilas, ταῦτα καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος[3]. »

Nous voici donc en présence non seulement d'une doctrine morale très affirmative, impliquant le concept impératif de la règle et du devoir, mais d'une métaphysique psychologique qui connaît et reconnaît le concept de fin : le bonheur est la fin réelle de la vie. Au moins dans l'ordre pratique, Arcésilas

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 158. κανονιεῖ. On retrouve plus loin, VII, 175, le mot κανονίζεσθαι, désignant la règle impérative du devoir.

[2] Numénius (Eus., *Præp. Ev.*, XIV, 6, 731, b) dit : « Mnaséas, Philomélus, Timon, les Sceptiques, l'appellent (Arcésilas) sceptique comme eux-mêmes et disent qu'il supprime la vérité, l'erreur et même le vraisemblable, τὸ πιθανόν. » Si ce renseignement était exact, et il ne semble pas l'être, il faudrait qu'Arcésilas eût distingué entre le πιθανόν, qu'on appliquerait à la spéculation, et l'εὔλογον qu'on appliquerait à la pratique, distinction subtile et que personne ne lui attribue.

[3] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 158. οὐ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ... τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ... τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. Je lis, en tête de ce passage, la négation οὐ qui se trouve dans le texte imprimé de l'édition de Fabricius et qui me semble nécessitée par tout le contexte si dogmatique. Ritter et Preller, p 399, lisent ὁ. Cette doctrine et ces termes se trouvent déjà chez les Stoïciens (D. L., VII, 75) : πιθανὸν ἀξίωμα (id., VII, 76), εὔλογον τὸ πλείονας ἀφορμὰς ἔχον εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι. Conf. *H. de la Psych. d. Grecs*, t. II, p. 126 à 128.

affirme le principe de finalité ; il pose un critérium, c'est-à-dire une notion certaine et claire de la vérité morale. Voilà donc, au moins dans une sphère donnée, rétablie la possibilité, la réalité de la connaissance, et fondée sinon la certitude, du moins une inébranlable conviction, πίστις.

Et non seulement Arcésilas revient très carrément au dogmatisme, mais il revient très manifestement au dogmatisme stoïcien. Ce qu'il appelle κατόρθωμα est ce que les Stoïciens appellent avec plus de précision τὸ καθῆκον ; car la définition qu'il en donne, il la leur emprunte presque textuellement : τὸ ἀκόλουθον ἐν ζῷῃ, ὅ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει [1].

Cette représentation de la fin de la vie que la raison justifie ou du moins accepte volontiers, n'a pas cependant assez de force pour contraindre l'esprit à un consentement véritable : elle reste un mouvement instinctif, ὁρμή, une inclination de la nature, et non une volonté délibérée, συγκατάθεσις. Le principe de la décision n'est même pas une sensation. Cette représentation instinctive agit sur la volonté par sa seule force, et décide l'acte sans prendre la forme d'un acquiescement formel et réfléchi de l'entendement dont elle n'a pas d'ailleurs besoin pour nous déterminer à agir [2].

[1] D. L., VII, 107. Arcésilas confond ici le καθόρθωμα avec le καθῆκον, qui, pour les Stoïciens, s'étendait au-delà de l'humanité et s'exerçait dans tout le règne animal et le règne végétal : car il n'était au fond que l'ἀκόλουθον ἐν τῇ ζῷῃ, l'activité conforme aux organismes naturels, ἐνέργημα ταῖς κατὰ φύσιν κατασκεύαις οἰκεῖον. Conf. Suid., v. Ζήνων. Stob., *Ecl.*, II, 158.

[2] Plut., *adv. Col.*, 26. οὐχ ὑπήκουσεν ἡ ὁρμὴ γένεσθαι συγκατάθεσις, οὐδὲ τῆς ῥοπῆς (ἀρχήν) ἐδέξατο τὴν αἴσθησιν, ἀλλ'ἐξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη μὴ δεομένη τοῦ προστίθεσθαι. C'est ce que contestaient les Stoïciens, mais avec des distinctions subtiles et des explications très embarrassées. Ils disaient, en effet, tantôt que ni l'action, ni le désir même ne sont possibles sans l'acquiescement, et que c'est pure folie de croire qu'on peut désirer sans céder et sans acquiescer à la représentation ; tantôt ils reconnaissaient que les dieux qui nous envoient des représentations fausses n'exigent pas que nous y cédions, que nous y consentions, mais seulement que nous agissions et que nous désirions ou voulions conformément à ces phénomènes représentatifs. C'est l'infirmité humaine qui fait que nous transformons cette impulsion instinctive à de telles représentations en un consentement ferme et clair. Plut., *adv. Col.*, 47, 13 τὸν θεὸν ψευδεῖς ἐμποιεῖν φαντασίας καὶ τὸν σοφὸν, οὐ συγκατατιθεμένων οὐδὲ εἰκόντων δεωμένους ἡμῶν, ἀλλὰ πραττόντων μόνον καὶ ὁρμώντων ἐπὶ τὸ φαινόμενον ἡμᾶς δὲ φαύλους ὄντας ὑπ'ἀσθενείας συγκατατίθεσθαι.

§ 3. — *La Psychologie de Carnéade.*

Entre Arcésilas qui meurt en 241 et Carnéade qui avait pris, sans doute avant 155, date de son ambassade à Rome [1], la direction de l'Académie, se succèdent, dans le scholarchat, quatre philosophes [2]. Le premier d'entre eux est Lacyde, de 241 à 215, qui laissa, dit Suidas, des écrits sur la philosophie et sur la nature, ou l'histoire naturelle, περὶ φύσεως. Il eut pour disciples connus Aristippe de Cyrène, Paulus, Timothée, Teléclès et Évandre. A sa mort, causée par une paralysie provoquée par des excès de boisson, ses deux disciples, Teléclès et Évandre présidèrent en commun l'École, de 215 à une date inconnue, où ils furent remplacés dans le scholarchat par Hégésinus ou Hégésilaüs de Pergame, prédécesseur immédiat de Carnéade.

De ces quatre philosophes et de leurs disciples nous ne connaissons guère que les noms, presque rien de leur vie, absolument rien de leurs doctrines. Nous savons seulement par Cicéron que Lacyde maintint intacts les principes et le système de son maître, et les termes dont il se sert nous autorisent à penser qu'il en fût de même de ses successeurs [3]. Sa philosophie, dit Numénius [4], fut, au commencement, ἀρξάμενος [5], celle d'Arcésilas, à savoir que l'homme ne voit rien, n'entend rien d'évident et de vrai, μηδὲν μήτε ὁρᾶν μήτε ἀκούειν ἐναργὲς ἢ ὑγιές. Toutes nos sensations sont trompeuses ; aucune ne répond à son objet.

Toutefois, à l'occasion d'un vol domestique, dont il n'avait

[1] Où il fut accompagné de Critolaüs le péripatéticien et de Diogène le stoïcien.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 12. Carneades qui quartus ab Arcesila fuit. Audivit enim Hegesinum, qui Evandrum audierat, Lacydis discipulum, quum Arcesilæ Lacydes fuisset.

[3] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 6. Cujus (Arcesilas) ratio... primum a Lacyde solo retenta est ; post autem *confecta* a Carneade.

[4] Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 7, 4, 734, d.

[5] Est-ce à dire que plus tard il la modifia ?

pu surprendre les auteurs, ses esclaves, qui lui objectaient constamment avec malice que ses sens et sa mémoire le trompaient et ne pouvaient pas, comme il l'enseignait, ne pas le tromper, il se laissa aller à leur dire, si du moins il faut en croire Numénius, qu'autre chose est la spéculation et le langage de l'École, autre chose la pratique et le langage de la vie : ἄλλως, ὦ παῖδες, ἐν ταῖς διατριβαῖς λέγεται ἡμῖν, ἄλλως δὲ ζῶμεν [1]. Les théories qui ne peuvent pas supporter l'épreuve de l'expérience ne sont pas destinées à vivre.

Carnéade de Cyrène, fils d'Épicomus (ou Philocomus), né vers 218 av. J.-C., mort en 129, à 90 ans, est appelé le fondateur de la troisième Académie. Si Lacyde n'avait fait que garder et continuer la doctrine d'Arcésilas, Carnéade tout en se rattachant aux principes de ce dernier [2], semble avoir donné à ses idées des développements importants, en avoir fait un système mieux élaboré et un tout mieux organisé [3]. Il n'a rien laissé d'écrit, si ce n'est des lettres dont l'authenticité dès l'antiquité était douteuse ; ce sont ses disciples, et particulièrement Clitomachus, qui, dans leurs ouvrages, ont fait connaître et ont exposé son système [4].

C'était un homme ardent au travail, passionné pour la philosophie, où il s'acquit une grande renommée, un polémiste des plus redoutables. Il avait étudié à fond les ouvrages des Stoïciens [5], particulièrement ceux de Chrysippe à la réfutation desquels il semble avoir dû sa vocation philosophique ; car il disait volontiers :

Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ [5]

[1] Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 7, 13, 736, c.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 12. Carneades... in eadem Arcesilæ ratione mansit. Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 7, 15, p. 736, d. λόγων ἀγωγῇ ἐχρήσατο ᾗ καὶ Ἀρκεσίλαος.

[3] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 6. Cujus (Arcesilas) ratio... *confecta* a Carneade.

[4] D. L., IV, 65. τὰ δὲ λοιπὰ αὐτοῦ οἱ μαθηταί συνέγραψαν· αὐτὸς δὲ κατέλιπεν οὐδέν. Clitomachus (Cic., *Acad. Pr.*, 2, 30) avait écrit 4 livres : *De sustinendis assensionibus*. C'est de cet ouvrage que Cicéron a tiré l'exposé de la doctrine de Carnéade, qu'il dit lui-même avoir emprunté de Clitomachus : « A Clitomacho sumam, qui usque ad senectutem cum Carneade fuit. »

[5] D. L., IV, 62.

« Si Chrysippe n'avait pas existé, je n'existerais pas moi-même. » Il avait suivi les leçons de Diogène le stoïcien, et n'était étranger à aucune des parties de la science philosophique[1]. Sa vie paraît avoir été des plus honorables[2] et il n'y a aucune raison de contester ce que dit Quintilien, que s'il niait dans ses discours la justice, il l'affirmait par ses actes[3]. Son talent d'exposition, surtout par la grâce et la force de sa parole, fit une impression profonde sur les Romains et particulièrement sur la jeunesse, si profonde que Caton proposa et obtint qu'on renvoyât le plus promptement possible l'ambassade athénienne[4].

Tout en restant en général attaché à la doctrine sceptique, à laquelle il donne une forme plus travaillée, plus achevée, c'est-à-dire en argumentant sur toutes les questions dans les deux sens contraires, en réfutant par les mêmes arguments que les Pyrrhoniens les théories dogmatiques des autres philosophes, Carnéade se sépare d'Arcésilas[5] sur un point unique mais considérable. Il vint en effet soutenir que l'homme, parce qu'il est homme, ne peut pas douter de toutes choses, qu'il y a une différence entre ce qui est obscur et caché, et ce qui est incompréhensible, et que si tout est incompréhensible, tout n'est pas pour cela obscur et incertain. Et d'un autre côté, son doute, au moins apparent, dans

[1] Cic., *Acad. Pr.*, II, 30. Id., *Acad. Post.*, I, 12. Nullius philosophiæ partis ignarus.

[2] Diogène cite un beau trait de sa force d'âme; il était déjà vieux quand il devint subitement aveugle. Il s'en aperçut un jour, que croyant la nuit venue, il ordonna à son esclave d'allumer une lampe. Celui-ci, en la rapportant, dit à son maître : voilà la lampe. Carnéade reconnut alors son malheur, et se borna à lui répondre avec une parfaite sérénité : Eh bien! prends le livre et lis.

[3] *Instit. Or.*, XII, 1

[4] Plut., *Cat. Maj.*, 22. Ἡ Καρνεάδου χάρις ἧς δύναμίς τε πλείστη... ἀνὴρ ὑπερφυής. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 25; *de Orat.*, II, 37.

[5] Numénius, à tort suivant moi, ramène toute la philosophie de Carnéade à celle d'Arcésilas. D'après les termes dont il se sert (*Pr. Ev.*, XIV, 8, p. 737, b), il semble que depuis Arcésilas, l'École avait subi une longue période d'éclipse; car, dit il, c'est Carnéade qui ralluma la bataille après un long délai, διὰ μακροῦ τὴν μάχην ἀνενέαζε. Il y a, en effet, près de cent ans entre la mort d'Arcésilas, 241, et le scholarchat de Carnéade.

les choses spéculatives, va si loin qu'il prétend que rien n'oblige à adhérer à cette proposition mathématique, la plus évidente, semble-t-il, de toutes les vérités, à savoir que des quantités égales à une même quantité sont égales entre elles [1].

En morale, accentuant et précisant le principe déjà posé par Arcésilas dans l'idée de l'εὔλογον, il affirme qu'il y a des choses vraisemblables, et fonde la théorie de la probabilité [2]. « Les Académiciens, dit Sextus, posent un bien et un mal. non pas comme nous, Sceptiques (hypothétique et relatif), mais en quelque sorte absolu, parce que cette idée est accompagnée chez eux de la conviction que la probabilité est en faveur de ce qu'ils soutiennent [3]; en quoi ils s'écartaient, comme le remarque avec raison Sextus, du vrai principe sceptique. Comme Aristippe, Épicure et le péripatéticien Hiéronymus de Rhodes, il exclut de la définition du bien la vertu ou l'honorable, *honestas ;* car, suivant lui, le bien consiste à user des principes naturels de la vie, *principiis*. J'entends le mot *principia* dans le sens d'ἀρχαὶ, principes moteurs de l'être, qui lui font appeler et désirer ce qui est conforme à sa nature, *naturalibus frui, frui iis rebus quas primas natura conciliavisset* [4]. Il y a donc des principes naturels, directeurs de la vie.

[1] Galen., *de Opt. doctr.*, c. 2, p. 45

[2] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 230. πείθεσθαίτε καὶ πιθανὸν εἶναί τ. φασίν.

[3] Id., I, 226. μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὅ λέγουσιν εἶναι ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐνάντιον.

[4] Cic., *de Fin.*, 2, 11. Mais, d'un autre côté, Cicéron (*Acad. Pr.*, 2, 42) dit que ces définitions étaient introduites pour être opposées aux Stoïciens, et non dans le sens d'une approbation. Il est vrai que Carnéade soutenait avec tant de force et d'éloquence le sentiment du philosophe inconnu Calliphon, à savoir que la fin de la vie doit réunir le plaisir et la vertu, qu'il paraissait l'approuver : ce qui ne l'empêchait pas de prétendre *habituellement* que la vertu suffisait pour être heureux (*Tuscul.*, V, 29), quod quidem Carneadem *disputare* solitum accepimus. Son sentiment véritable se dérobe à nous, et cela ne doit guère étonner, puisque Clitomachus, son disciple dévoué, son ami, qui ne se sépara jamais de lui, avoue qu'il n'a jamais pu comprendre la vraie pensée de son maître, nunquam se intelligere potuisse quid Carneadi probaretur.

Il est évident que nous avons affaire à un scepticisme encore plus modéré et limité que celui d'Arcésilas [1], si modéré que notre philosophe se présentait lui-même, dans le problème moral de la fin de la vie et de la nature du souverain bien, comme un arbitre impartial et désintéressé, *tanquam honorarius arbiter* [2], entre les Péripatéticiens et les Stoïciens, qui, disait-il, divisés sur les mots, sont au fond d'accord sur les choses [3]. On saisit ici, dans cet essai de conciliation entre le Portique et le Lycée, un germe d'éclectisme.

Cet éclectisme se manifeste plus vivement encore dans la solution du problème du libre arbitre et de la fatalité des causes, où, en niant le déterminisme et la nécessité, il se rapproche, sans accepter ses arguments, de la doctrine d'Épicure, à savoir qu'il y a une causalité libre. D'un autre côté il nie le principe de la finalité, par suite l'existence des Dieux, la divination qui la suppose, le hasard dont il prête la théorie à Épicure, et s'accorde avec lui pour contester qu'il y ait un droit antérieur et supérieur aux conventions humaines et pour trouver l'unique principe du droit dans l'intérêt, et le déclarer par suite, comme lui, changeant et divers, suivant les temps comme suivant les lieux [4]. En dehors de ces idées, qui se rapportent toutes à la psychologie, nous ne trouvons rien dans Carnéade qui ait rapport aux autres parties de la philosophie. L'art même, chez ce grand artiste de la parole, n'a été, que nous sachions, l'objet d'aucune réflexion systématique et d'une théorie liée. C'est en passant, et au milieu d'un mouvement d'idées tout différent, qu'il jette ce mot profond, qu'aucun art n'a son principe en lui-même : *Nullam esse artem quæ ipsa a se proficisceretur* [5], mot que répètera Cicéron en le modifiant légèrement : aucun art

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 18.
[2] Cic., *Tusc.*, V, 41.
[3] Id., *de Fin.* Non esse rerum stoïcis cum peripateticis controversiam, sed nominum.
[4] Lactant., *Inst. Div.*, V, 14.
[5] Cic., *de Fin.*, V, 6.

ne peut accomplir sa fonction en restant enfermé en lui-même : *nulla ars in se tota versatur.*

Nous allons exposer par ordre les diverses thèses psychologiques développées par Carnéade; mais nous n'avons pas le droit de dire que c'était là ce qu'il pensait réellement, puisque le plus familier de ses disciples n'a jamais pu deviner le fond sincère et dernier de sa pensée. Carnéade a été, malgré les apparences, plus profondément sceptique que les Sceptiques mêmes, parce qu'il a voulu laisser ignorer, même sur la question du doute, ce qu'il croyait ou vrai ou le plus vraisemblable. Si l'on peut saisir quelque chose de ce protée insaisissable, il semble que le seul but sérieux qu'ait poursuivi cet infatigable discuteur, c'est de mettre l'esprit humain en garde contre les opinions téméraires et précipitées, de lui montrer les limites et les faiblesses de la raison, qui se laisse si facilement imposer, par l'art de la dialectique et le charme de l'éloquence, les opinions les plus contraires sur le même sujet [1].

Nous commencerons par la théorie de la connaissance. Carnéade croit à la connaissance, à une connaissance, il est vrai, qui n'est pas certaine et évidente, mais qui est probable, vraisemblable, et qui peut nous servir de règle dans les recherches spéculatives comme dans la vie pratique [2]. Voici comment il expose cette double thèse : à savoir qu'il n'y a pas de certitude absolue, mais qu'il y a une probabilité dans la connaissance.

La connaissance sensible, la représentation, ἡ φαντασία, est la source première, l'origine nécessaire de toute connaissance ; toute connaissance, même rationnelle, tout jugement,

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 34 et 35. Quod ex animis nostris assensionem, id est, opinationem et temeritatem extraxisset. C'est Clitomachus que cite ici Cicéron.

[2] Cic., *Acad. Pr*, 2, 10. Volunt enim (c'est certainement Carnéade qui est ici visé) probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti *regula* et in agenda vita et in quærendo ac disserendo. Le πιθανόν et la πιθανότης s'appellent aussi ἔμφασις.

λόγος, se ramène à la représentation. En effet, il faut bien que l'objet dont la raison juge, τὸ κρινόμενον, apparaisse au sujet : or aucun phénomène ne peut nous apparaître sans la sensation, qui, en soi, est dépourvue de raison [1]. Toute pensée est suspendue à une sensation. Les Dieux eux-mêmes, s'ils existaient, s'ils vivaient, ne pourraient vivre et penser qu'à l'aide de sens ; on ne les peut concevoir qu'en leur accordant la possession de tous les sens de l'homme, du plus infime même d'entre eux, le goût ; bien plus, comme leur entendement devrait embrasser un plus grand nombre d'objets, il faudrait leur attribuer un plus grand nombre de sens [2]. La pensée et la vie sont liées à un organisme sensible et à la sensation qui dépend de la possession de cet appareil organique. C'est parce qu'il a la sensation en partage que l'être animé est conçu comme être animé [3]. Mais si l'on prouve que la sensation ne peut pas réellement saisir son objet, atteindre vraiment les choses, on aura prouvé qu'il n'y a pas non plus de connaissance rationnelle, ni de critérium intelligible de la vérité ; ni la raison, ni la sensation, ni la représentation ne nous permettent de juger les choses. Tous ces moyens de connaître sont trompeurs ou du moins faillibles. C'est ce que Carnéade veut démontrer.

Admettons que ce critérium de la vérité existe, il ne peut exister sans l'affection sensible, c'est-à-dire sans un état subjectif et passif qui vient d'une action exercée sur l'esprit, οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐνεργείας ὑφίσταται [4]. Car puisque c'est par la faculté de la sensation que l'être vivant diffère de l'être sans vie et sans âme, ἀψύχων, c'est nécessairement par cette faculté que l'être vivant se connaîtra lui-même et connaîtra

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 165. ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος (ὁ λόγος) ἀνάγεται... φανῆναι δὲ οὐδὲν δύναται χωρὶς τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως. On reconnaît le principe psychologique d'Aristote : οὐκ ἔστι νοεῖν ἄνευ φαντασίας.

[2] Id., *id* , IX, 139, 140.

[3] Id., *id.*, IX, 139. πᾶν γὰρ ζῶον αἰσθήσεως μετοχῇ νοεῖται ζῶον.

[4] L'acte, ἐνέργεια, est attribué ici à l'objet externe ; la faculté est passive.

les autres choses. Si la faculté de la sensation n'était pas susceptible d'être mue, si elle n'éprouvait aucune impression, aucune modification, si, en un mot, elle était ἀπαθής elle ne serait plus sensation et ne pourrait connaître quoi que ce soit. Ce n'est ainsi que par une modification qu'elle subit, par une impression qu'elle éprouve, que la sensation révèle et fait connaître les choses, ἐνδεικνύει τὰ πράγματα. Le phénomène physique, l'état passif de l'âme dû à l'acte de l'objet sera donc le seul critérium possible, et cet état mental, tout subjectif, doit nous faire connaître et lui-même et le phénomène extérieur qui l'a produit et causé[1]. Mais cet état psychique, c'est la représentation : il faut donc dire que la représentation est un état psychique passif de l'être animé qui lui représente et lui-même et *l'autre*, c'est-à-dire l'objet[2].

Par exemple, si nous regardons quelque objet, dit Antiochus [3], nous disposons d'une certaine façon nos yeux, notre vue, et cette disposition de l'appareil organique est différente de celle qu'il avait antérieurement à la volonté de regarder et à l'acte de voir. Il y a donc eu modification, ἀλλοίωσις, et cette modification nous fait saisir deux choses, la modification même ou la représentation d'abord, et, en second lieu, l'agent qui a causé la modification, c'est-à-dire l'objet visible.

Il en est ainsi de toutes les sensations.

Ainsi donc, de même que la lumière se fait voir elle-même et fait voir tout ce qu'elle enveloppe, de même la représentation, qui est l'élément prédominant et caractéristique de

[1] Sext Emp., *adv. Math.*, VII, 160. αὐτοῦ ἐνδεικτικὸν ὀφείλει τυγχάνειν καὶ τοῦ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινόμενον.

[2] Il y a là une analyse incomplète, mais déjà profonde, de l'acte de conscience dont le caractère est précisément de se dédoubler dans l'être. Car même lorsque l'âme, en se repliant sur elle-même, se connaît comme connaissante, elle se connaît comme connaissant quelque chose, considéré comme existant hors d'elle, ou comme différent d'elle, ἕτερον. Dans tout acte de connaissance, il y a un fait de conscience, et dans tout fait de conscience, la connaissance d'un objet. On ne peut connaître à vide.

[3] Cette citation semble prouver que Sextus emprunte à Antiochus l'exposé du système psychologique de Carnéade sur la sensation.

l'espèce animale, se manifeste elle-même et manifeste en même temps l'objet qui l'a causée. Mais il arrive qu'elle ne manifeste pas toujours l'objet réel et vrai; souvent même, comme un messager infidèle, elle nous trompe dans ce qu'elle nous rapporte. Il y a alors discordance, désaccord entre elle et les choses qui nous l'envoient[1]. Il est donc certain que ce n'est pas toute représentation, mais seulement la représentation vraie qui peut être considérée comme critérium de la vérité. Mais comme il n'y a pas de représentation vraie à laquelle ne puisse être parfaitement semblable une représentation fausse, comme à toute représentation vraie, par exemple celle d'un œuf réel, on peut opposer une représentation fausse et cependant semblable à la première par tous ses caractères visibles[2], par exemple celle d'un œuf en cire[3], le critérium consistera dans une représentation qui peut représenter le faux comme le vrai. Or une telle représentation ne peut pas être dite *cataleptique*, compréhensive, puisqu'elle peut ne pas saisir son objet réel, et, si elle n'est pas cataleptique, elle ne saurait être réellement un critérium.

Cette argumentation vise à réfuter la doctrine de la perception sensible des Stoïciens. Ceux-ci considéraient comme caractère distinctif de la représentation cataleptique ou compréhensive, le fait qu'elle ne saurait être ce qu'elle est, si elle ne venait pas réellement de l'être réel qu'elle représente, οἵα

[1] Cicéron (*Acad. Pr.*, 2, 26) analyse en quatre propositions les pas du raisonnement qui démontre, d'après Carnéade, que rien ne peut être connu, compris, perçu :

1. Esse aliquod visum falsum;
2. Id non posse percipi;
3. Inter quæ visa nihil intersit, fieri non posse ut eorum alia percipi possint, alia non possint.
4. Nullum esse visum *a sensu profectum*, cui non oppositum sit visum aliud quod ab eo nihil intersit, quodque percipi non possit.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2. 24. Nullum tale esse visum a vero ut non ejusdem etiam a falso posset esse.

[3] Carnéade cite, en outre, les représentations qui arrivent pendant le sommeil et l'ivresse, les phénomènes de la folie et de l'hallucination.

οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος [1]. Carnéade nie le fait : il n'y a pas de représentation qui possède ce caractère et cette marque distinctive de la vérité. Nous avons vu que la connaissance rationnelle est suspendue à la connaissance sensible ; or la représentation sensible n'est pas, on vient de le prouver, discriminative, κριτική, c'est-à-dire capable de discerner le faux du vrai ; donc la connaissance rationnelle ne le sera pas davantage. Ni la sensation ni la raison ne sauraient être des critériums. Il n'y a aucun signe propre, ἰδίωμα, de la vérité dans aucune de nos représentations [2]. La raison ne juge pas mieux que la sensation représente. La dialectique, son instrument, est souvent un instrument faux. Comment, par exemple, échapper aux conclusions manifestement fausses de raisonnements conformes en apparence aux règles logiques, aux arguments du sorite ou du menteur [3] ? Il n'y a donc pas pour l'homme de certitude possible. L'esprit humain ne saurait saisir aucun objet de connaissance d'une science infaillible et évidente [4] ; mais alors l'homme ne pourra donc rien connaître et il sera tenu de demeurer dans une abstention constante, une suspension absolue d'affirmer, de juger, c'est-à-dire au fond, de penser. Carnéade recule, semble-t-il, se dérobe devant ces conclusions logiques extrêmes du scepticisme radical. S'il n'y a rien d'absolument certain, il y a des choses probables ; si l'on ne peut espérer atteindre la vérité, on peut du moins s'en rapprocher, et cela non seulement dans l'ordre pratique, mais dans le domaine de la spéculation pure [5], quoi qu'il faille reconnaître que la

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 252. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 6. Visum impressum effictumque ex eo unde est quale esse non posset ex eo unde non esset.

[2] Sext. Emp., *adv Math.*, VII, 411 οὐ τοίνυν ἔχει τι ἰδίωμα ἡ καταληπτικὴ φαντασία ᾧ διαφέρει τῶν ψευδῶντε καὶ ἀκαταλήπτων φαντασιῶν.

[3] Sext. Emp., *adv Math*, VII, 159-165.

[4] Cic., *Acad. Post.*, I, 2. Negaret quidquam esse quod perciperetur... ita necesse esse ne id ipsum quidem quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse. La négation est donc absolue ; mais elle porte, remarquons-le bien, sur une connaissance absolue et parfaite.

[5] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 166. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 10. Probabile aliquid esse... et in agenda vita et in *quærendo*.

nécessité de donner à la morale un fondement quelque peu sûr, une sorte de critérium pour conduire la vie et atteindre le bonheur ait été la raison principale de Carnéade pour admettre la probabilité [1].

Les représentations peuvent être classées de différentes manières : d'abord en représentations susceptibles d'être connues et comprises parfaitement, *perceptio*, et en représentations qui ne sont pas susceptibles d'être ainsi comprises. Ensuite et puisqu'aucune représentation ne peut être l'objet d'une certitude, on peut distinguer des représentations probables et des représentations non probables [2]. Carnéade établit donc deux degrés de connaissance : une connaissance parfaite et absolue, *perceptio*, κατάληψις, interdite à l'homme, même au sage; une connaissance inférieure, mais suffisante et propre à l'homme, susceptible d'être accueillie par lui et méritant de l'être, qu'il appelle *probatio*, qui s'étend à un très grand nombre d'objets et est fondée dans la nature. Il serait contraire aux lois de la nature, que rien ne fût probable [3].

Mais quelles sont-elles ces choses probables, relativement vraies, qu'on peut accepter comme vraies, quoique sous réserve? Ce sont les représentations qui réunissent [4] les trois caractères suivants :

1. D'être vraisemblables, πιθανή ;

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 166. ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 30 et 31. Duo placet esse Carneadi genera visorum; in uno hanc divisionem : alia visa esse quæ percipi possint; alia quæ non possint (c'est à cette classe que s'adressent toutes les objections qui portent contre le témoignage des sens), in altero autem : alia visa esse probabilia, alia non probabilia. Carnéade en conclut : tale visum nullum esse ut *perceptio* consequeretur; ut autem *probatio* multa. Sext. Emp., *P. Hyp*, I, 127 « Tandis que les sceptiques pensent que toutes les représentations ont la même valeur en ce qui concerne la créance ou l'incréance, πίστιν ἢ ἀπιστίαν, les académiciens prétendent : τὰς μὲν πιθανὰς εἶναι, τὰς δὲ ἀπιθάνους, καὶ τῶν πιθάνων δὲ λέγουσι διαφοράς, c'est-à-dire d'une part ils établissent qu'il y a des représentations probables, d'autres improbables, mais de plus ils constituent des degrés dans la vraisemblance et la probabilité.

[3] Id., *id.*, l. l. Contra naturam esset si probabile nihil esset.

[4] ἅμα προςλαμβάνων.

2. De n'avoir dans leur contenu rien qui se contredise, qui se réfute et se déchire pour ainsi dire, d'être ainsi ἀπερίσπαστος;

3. D'avoir été vérifiées, contrôlées et comme visitées en toutes leurs parties par l'observation et l'expérience, διεξωδευμένη[1].

Quelle différence y a-t-il entre ces caractères ou ces conditions de la probabilité?

Toute représentation est la représentation de quelque objet à quelque sujet; l'objet qui cause la représentation est la chose sensible extérieure; le sujet qui se représente l'objet est l'homme. La représentation a donc deux manières d'être, deux aspects, pour ainsi dire deux faces, σχέσεις : l'une relative à l'objet représenté, l'autre au sujet représentant. Considérée dans sa première manière d'être, c'est-à-dire dans son rapport au représenté, elle peut être vraie ou fausse : elle est vraie, quand elle est d'accord, σύμφωνος, avec le représenté; elle est fausse, quand elle est en désaccord avec lui, διάφωνος. Considérée dans sa seconde manière d'être, c'est-à-dire dans son rapport au représentant, ou la représentation lui apparaît vraie, ou elle ne lui apparaît pas vraie[2]. Le caractère de celle qui nous apparaît vraie s'appelle ἔμφασις ou πιθανοτής, et la représentation même πιθανή φαντασία. Le caractère de celle qui ne nous apparaît pas vraie s'appelle ἀπέμφασις, et la représentation elle-même φαντασία ἀπειθής ou ἀπιθανός; car ce qui de soi-même paraît faux ou ce qui de soi-même ne paraît pas vrai, *naturellement* ne nous *persuade* pas[3].

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 166.

[2] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 169. κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸ φαντασιούμενον σχέσιν, ἡ μέν ἐστι φαινομένη ἀληθής, ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθής.

[3] Id., *id.*, l. l. οὔτε γὰρ... πείθειν ἡμᾶς πέφυκε. Il faut remarquer le rôle important que prend, dans la pensée de Carnéade, l'idée de nature. Cette idée n'est nulle part définie ni expliquée; mais l'emploi qu'en fait Carnéade implique que la nature de l'homme est de comprendre la vérité, dans une mesure appropriée à sa nature; que, par conséquent, le critérium de la vérité, la règle pour distinguer le faux du vrai, lui est immédiatement donnée dans sa nature, dans sa conscience, qui est la demeure naturelle des vérités premières, nécessaires et universelles, et que la conscience, par la réflexion, découvre présentes et agissantes en elle-même.

La représentation considérée en elle-même qui nous paraît vraie, qui se manifeste comme telle avec une clarté suffisante, ἱκανῶς ἐμφαινομένη, autrement dit la représentation parfaitement vraisemblable[1], est le critérium de la vérité accessible à l'homme. Il serait contre nature que rien ne fût probable. Qu'est-ce que cette nature dont on renverserait les lois, si on refusait d'admettre que l'homme est capable, dans une certaine mesure, de connaître la vérité ? Si on pressait cet aveu, et le temps se charge de cette besogne, on en ferait facilement sortir un dogmatisme réel quoique limité, une métaphysique latente et inconsciente. Cette nature ne peut être, en effet, qu'une loi de l'être humain, un ordre supérieur préconçu, une harmonie affirmée ou pressentie entre l'esprit et les choses, qui ne permet pas de croire que rien ne puisse être intelligible à un être dont l'essence est intelligence.

Le premier degré, ou plutôt la première condition de la *probatio* suivant Carnéade, c'est donc, pour la représentation, d'opérer dans l'esprit cet état qu'on appelle πίστις, la persuasion, la conviction, état tout subjectif, dont nous avons conscience, et dans lequel nous avons conscience que nous n'avons aucun motif pour repousser la représentation[2], ou le groupe de représentations qui s'offre à nous, et au quel nous reconnaissons intimement ne pas pouvoir ou ne pas devoir refuser notre acquiescement[3].

Il y a une autre condition, un autre caractère de la *probatio,* dit Carnéade, c'est-à-dire de cette qualité de la représentation qui fait que nous ne pouvons nous refuser d'y adhérer. Aucune représentation ne subsiste isolée, ὑφίσταται ;

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 228. ἁπλῶς πιθανή.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 31. Contra posteriorem (divisionem... visa probabilia) nihil dici oportere.

[3] Descartes, *Disc. s. la Méth.*, 2e part. « Le premier (précepte) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse *évidemment* être telle .. de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. »

toute pensée est un groupe de représentations qui, semblables à une chaîne, sont suspendues l'une à l'autre, ἁλύσεως τρόπον. Ce fait psychologique va nous mettre en possession d'un second critérium, δεύτερον : si une représentation, déjà vraisemblable en soi, πιθανή, n'a, de plus, dans les représentations particulières dont la chaîne la constitue, rien qui la contredise, la divise, la détruise, nous avons dans ce lien des représentations un second motif de croire à la vérité de la représentation totale qui en est l'unité. Ainsi, par exemple, lorsqu'Hercule ramenait Alceste des enfers, où il l'avait arrachée des bras de la mort, et la montrait vivante à son mari, celui-ci avait bien une représentation très probable, très vraisemblable; car toutes les apparences devaient lui faire croire, le persuader que c'était bien Alceste et Alceste vivante. Mais comme d'un autre côté il savait qu'elle était morte, son esprit devait être partagé, tiré en sens contraires, détourné de croire qu'elle était encore vivante et porté même à ne pas ajouter foi à la représentation qui la lui montrait telle [1].

Tel encore lorsqu'on a la représentation d'un homme, on a nécessairement avec cette représentation, celle de toutes les propriétés essentielles à l'homme, comme sa couleur, sa taille, sa forme, ses mouvements, son langage, ses vêtements, et même la représentation des choses extérieures, du milieu dans lequel il est nécessairement enveloppé : par exemple l'air, la lumière, le ciel, la terre, ses amis et tout le reste. Quand aucune de ces représentations, déjà probables, ne contredit les autres ou quelqu'une des autres, ne nous inspire le soupçon qu'elle soit fausse [2], lorsque toutes sont concordantes entre elles et concourent ensemble [3] à nous faire paraître vrai le groupe entier, notre persuasion, notre foi à

[1] Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 228. περιεσπᾶτο αὐτοῦ ἡ διάνοια ἀπὸ τῆς συγκαταθέσεως καὶ πρὸς ἀπιστίαν ἔκλινε.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 11. Probabilis visio est et quæ non impediatur. *Id.*, 2, 31. Probabile neque ulla re impeditum.

[3] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 152. τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν.

la vérité de cette représentation devient encore plus forte, μᾶλλον πιστεύομεν, que si elle n'avait réalisé que la première condition.

Mais il y a encore une condition plus élevée qui fait arriver la conviction à son plus haut degré de probabilité, la probabilité la plus parfaite, ἡ τελειοτάτη, la plus forte sur laquelle nous puissions fonder un jugement, ποιοῦσα τὴν κρίσιν. C'est la représentation qui, outre les deux caractères de la vraisemblance et de la non-contradiction interne ou externe, remplit la condition que Carnéade appelle διεξωδευμένη [1] ou περιωδευμένη [2]. C'est celle qui a été l'objet d'un examen approfondi et complet en toutes ses parties intégrantes, celle dont on a interrogé scrupuleusement, vérifié, contrôlé en tous sens les éléments par les observations et les expériences multipliées, qui a été soumise à une sorte de *docimasie,* semblable à l'épreuve préalable que subissaient à Athènes tous les candidats aux fonctions publiques, pour qu'on s'assurât qu'ils étaient dignes de confiance, de créance, τοῦ πιστευθῆναι. Par exemple, un homme entre subitement, à la nuit tombante, dans sa maison : il y voit une corde roulée de telle façon qu'elle lui fait l'effet d'un serpent. Il croit voir un serpent ; c'est une représentation πιθανὴ ἁπλῶς, simplement vraisemblable, qui n'a que ce caractère de la *probatio.* Mais, il prend le temps d'examiner complètement, de regarder de plus près toutes choses, il remarque que l'objet est immobile, qu'il n'a pas les couleurs du serpent, et, après cet examen il s'assure lui-même et peut assurer les autres, avec le plus haut degré de probabilité, que ce n'est pas un serpent [3].

Carnéade avait donc quelque raison de prétendre qu'il ne

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 181. ἡ σὺν τῷ ἀπερίσπαστος εἶναι ἔτι καὶ διεξωδευμένη καθέστηκε.

[2] Id., *P. Hyp.*, I, 228.

[3] Ces trois caractères qui sont nécessaires pour justifier et comme forcer la *probatio*, sont reproduites par Galien et dans les mêmes termes, *de Dogm. Plat. et Hipp.*, l. IX, c 7. « ἀνάγεται δὲ ἡ τούτων κρίσις εἰς φαντασίαν... οὐ μόνον πιθανὴν, ἀλλὰ καὶ περιωδευμένην καὶ ἀπερίσπαστον.

supprimait pas absolument la vérité; et, en effet, il distingue la vérité de l'erreur, admet qu'il y a des choses vraies comme il y en a de fausses. Seulement ce sont des vérités telles sans doute que l'esprit peut et même doit y donner son adhésion, y ajouter sincèrement foi, mais dont on ne peut pourtant pas dire qu'il les comprenne absolument et entièrement, qu'elles ne laissent aucune place à la possibilité de l'erreur. Ce sont des croyances raisonnées et raisonnables, mais qui n'ont pas le caractère de la certitude, de la connaissance absolue et parfaite, de la science, comme disaient les Grecs [1]. La certitude, la science est interdite à l'homme dont la raison a des bornes. La raison a certainement la puissance de connaître, mais une puissance limitée et faillible. Ainsi le doute pour Carnéade semble un moyen de réserver et de sauvegarder la liberté individuelle de la pensée, d'échapper au joug des croyances habituelles comme à la servitude des systèmes et à la tyrannie des Écoles [2]. En présence des conceptions absurdes ou invraisemblables que nous offrent les dogmatistes sur le monde et l'homme, ne vaut-il pas mieux ne pas se prononcer que d'adopter de manifestes erreurs [3].

On ne trouve, chez Carnéade, comme d'ailleurs il est très naturel, aucune trace d'un système métaphysique quelconque, ni même de morale doctrinale. On voit cependant qu'il penche du côté de l'épicuréisme. Il semble croire le monde œuvre du hasard et non des dieux; les forces de la nature suffisent à en expliquer l'origine, l'ordre et la durée. Il n'y a pas de cause finale [4], et partant il n'y a pas de

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 34. Id ita esset si nos verum omnino tolleremus. Non facimus; nam tam vera quam falsa cernimus. Sed probandi species est; percipiendi signum nullum habemus.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 38. Quanti libertas ipsa æstimanda est, non *mihi* necesse esse quod *tibi* est.

[3] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 40. Nihil sentire est melius quam tam prava sentire.

[4] Cic., *de Div*, I, 13. « Quæris, Carneades, *cur* hæc ita fiant, aut qua arte perspici possint? Nescire me fateor; evenire autem te ipsum dico videre. *Casu*, inquis. Itane vero? Quidquam potest *casu* esse factum quod omnes habet in se numeros veritatis? » Le hasard, au dire de Carnéade, a pu former dans les carrières de Chio

dieux[1]. S'ils existaient, ils seraient des êtres animés, des animaux, ζῶα; mais alors nous devrions leur attribuer un corps, ce qui les exposerait à la mort; aucun corps en effet ne peut échapper à la division et à la dissipation de ses parties; c'est la loi de son essence. Aucun corps ne peut éviter les actions des causes extérieures qui l'attaquent et tendent à le détruire. Aucun animal en un mot n'est immortel. Les dieux seront donc mortels. Mais de plus il faudrait donner aux dieux des sens, et même un plus grand nombre de sens qu'à l'homme; les voilà par là même soumis à la loi du changement dans leur état psychique; car toute sensation est une modification de l'âme, ἀλλοίωσις. Ils seront donc exposés à la douleur, obligés à la vertu, à la tempérance, au courage, et accessibles aux vices contraires. Mais comment concilier ces états misérables et imparfaits avec l'idée qu'on se fait généralement des dieux, en qui on place toute la perfection de l'être[2]. S'ils sont imparfaits, s'ils connaissent la souffrance, ils sont fatalement voués à la mort. D'ailleurs, si les dieux existaient, ils seraient, comme on le dit, une Providence; ils veilleraient au bonheur, et du moins à la vie de l'humanité qu'ils auraient créée. En fait, au contraire, nous voyons régner dans le monde qu'on prétend leur

la tête d'un Panisque, ou produire, par le mélange fortuit des couleurs, une figure humaine; mais, à coup sûr, dit Cicéron, ce n'était pas une tête comme celle qu'aurait taillée le ciseau de Scopas, ou une figure comme celle de la Vénus de Cos (l'Anadyomène d'Apelle). Cotta, au nom de l'Académie (*de Nat D*, III, 9), réfute Zénon, qui a prétendu que rien ne se fait sans l'intervention de l'action divine : nihil fieri sine Deo, nec ullam vim esse naturæ ut sui dissimilia posset effingere. Il pose donc la thèse contraire, à savoir que tout peut se produire dans le monde sans une cause divine, et que la nature possède en soi les forces nécessaires et suffisantes pour créer même des hommes. Sext. Emp., *adv. Math.*, IX, 77. ἡ δὲ προειρημένη δύναμις ἀνθρώπους πέφυκε κατασκευάζειν.

[1] Cic., *de Nat. D.*, III, 7. C'est Cotta qui parle et expose les théories de la Nouvelle Académie soutenues par Carnéade : « Non *intelligo* Deos esse; quos equidem *credo* esse ». C'est bien la distinction entre la *perceptio* et la *probatio*.

[2] Sext. Emp., *adv. Math.*, IX, 139. εἰ γὰρ εἰσι θεοὶ, ζῶά· εἰ δὲ ζῶα, αἰσθάνονται. Cic., *de Nat. D.*, III, 13. Omne enim animal sensus habet... sentit igitur. Si igitur voluptatis sensum capit, doloris etiam capit. Quod autem dolorem accipit, id accipiat etiam interitum necesse est.

ouvrage, dans le monde même de l'humanité, le désordre physique et moral, la souffrance, la mort, le mal [1]. La raison même, qui serait le plus beau présent qu'ils auraient fait aux hommes, leur sert aussi souvent à faire le mal qu'à faire le bien [2]. La vertu est opprimée, le méchant prospère. Ces faits si fréquents et dont les exemples abondent, contredisen l'hypothèse de l'action d'une cause puissante, juste et bonne sur le monde, c'est-à-dire contredisent l'idée d'une Providence . L'histoire est remplie des crimes et des souffrances des hommes ; et l'on peut dire qu'elle ne nous montre que des bonheurs ou des malheurs également immérités. Il est évident que, puisque si les dieux existaient ils seraient soumis à la mort, l'homme qui existe est, en tant qu'animal, mortel. Car ce n'est qu'en tant qu'il est pourvu de la faculté de la sensation, liée à un organisme matériel naturellement soumis à la désorganisation, qu'il est un être vivant. L'homme est essentiellement un être sensible, corporel et mortel.

C'est une erreur de croire que l'homme possède les notions naturelles du juste et du droit, antérieures et supérieures aux règles des conventions humaines. La justice est d'institution humaine ; c'est une loi dont l'intérêt est le principe et la mesure. Aussi la voyons nous changer suivant les temps comme suivant les lieux. Si l'idée de la justice nous était naturelle, elle serait la même pour tous les hommes, comme pour tous les hommes la même chose est froide, chaude, douce, amère. La justice variable et changeante est fille de

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 38. « Cur Deus, omnia nostri causa quum faceret, tantam vim natricum viperarumque fecerit? Cur mortifera tam multa terra marique disperserit? » Sur ce point, Carnéade, au dire de Sextus (*adv. Math.*, IX, 190), aurait été très affirmatif : ἄλλους τοσούτους σωρείτας ἐρωτῶσιν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην εἰς τὸ μὴ εἶναι θεούς. Mais Cicéron dit le contraire (*de N. D.*, III, 7) : « Hæc Carneades aiebat *non ut Deos tolleret*... sed ut Stoïcos nihil de Diis explicare convinceret. »

[2] Cic., *de Nat. D.*, III, 27. Quam rationem vocamus, quoniam pestifera sit multis, non dari omnino quam tam munifice et tam large dari. Id., l. l. 30. Si enim rationem hominibus Dii dederunt, malitiam dederunt. Id., l. l. 33. Si curent, bene bonis sit, male malis ; quod nunc abest. C'est un vers du Télamon.

la faiblesse humaine; les hommes ayant reconnu qu'ils ne pouvaient pas faire impunément le mal à autrui, ce que tous au fond du cœur désireraient le plus vivement, d'autre part ne voulant pas s'opposer à le subir des autres, ce que chacun redoute le plus, se sont, d'un commun accord, décidés à s'interdire mutuellement de le faire, du moins impunément, ce qui les a mis à l'abri de l'injustice impunie[1].

La notion qu'on essaie de se faire d'une justice absolue qui ne tient aucun compte des intérêts positifs et réels de l'homme est une fiction toute philosophique, qui touche à la folie. Le sage parfait des Stoïciens, au moins en apparence, est un pur insensé, un vrai fou, c'est-à-dire qu'il aspire à une vertu surhumaine, à une perfection idéale à laquelle il veut sacrifier les instincts les plus profonds et les besoins les plus nécessaires de la nature humaine. Par cette orgueilleuse assimilation de l'homme à Dieu, il montre, et c'est en cela qu'il est insensé, qu'il ne connaît pas la nature humaine. La lutte pour la vie, dont la conservation est la loi primitive et essentielle de l'être animé, la lutte pour la vie dans l'ordre privé et domestique même, mais surtout dans l'ordre politique, prescrit parfois à l'individu, au citoyen, à l'État d'oublier les règles d'une justice absolue et de les violer. La propriété, c'est le vol, même la propriété nationale. Les peuples n'ont acquis leur domaine qu'en les ravissant à ses précédents possesseurs : les Arcadiens et les Athéniens qui l'avaient acquis de la même manière, c'est-à-dire par la violence injuste, ayant conscience de cette injustice, ont cru se mettre à l'abri des revendications futures en se prétendant nés de la terre elle-même[2], par un mensonge qui aggravait leur méchanceté. Entre le sort du juste parfait, que les apparences font condamner comme le plus grand des scélérats, et le scélérat parfait que les apparences font

[1] Cic., *de Rep.*, III, 8 et 14.
[2] Cic , *de Rep.*, III, 10. Præter Arcades et Athenienses qui, credo, timentes hoc interdictum justitiæ ne quando existeret, commenti sunt se de terra exstitisse.

aimer, admirer, honorer comme le modèle vivant de la vertu, qui hésiterait dans le choix à faire, s'il n'était pas fou[1]. Quel chef de famille, soucieux du bien être de sa maison et de l'avenir de ses enfants, ayant à vendre un immeuble malsain ou un esclave vicieux ira révéler les faits tels qu'ils sont? S'il le fait, il passera certainement aux yeux de tous pour un niais, pour un insensé[2]. Qui donc dans un naufrage ou dans toute autre occasion périlleuse, aimera mieux, s'il peut sauver sa vie, la perdre pour ne pas laisser périr un autre[3]. Le conflit entre la justice, qui ne regarde que l'intérêt d'autrui[4], et la prudence, qui est l'art de vivre pour soi, est éternel et insoluble[5]. La justice humaine ne doit pas viser à être absolue, sous peine de n'être plus pratique : elle appartient comme toutes les choses de ce monde, comme toutes les vertus de l'homme, au domaine du relatif. Tel est l'esprit dans lequel il faut comprendre les deux discours que Carnéade tint à Rome en présence de Galba et de Caton. Dans le premier, il avait réuni et développé avec éloquence tout ce que Platon et Aristote avaient enseigné au sujet de la justice, et le lendemain il avait lui-même réfuté tous ces arguments, et nié la réalité de l'idée de justice, non pas sérieusement peut-être, avec conviction et sincérité, mais, comme le dit Lactance, pour ainsi dire en manière d'exercice oratoire[6], suivant son habitude de réfuter toutes les

[1] Cic., *de Rep.*, III, 12. Quis tandem erit tam *demens* qui dubitet utrum sese esse malit?

[2] Id., *id.*, III, 14. Stultus judicabitur. Lactant., *Div. Inst.*, V, c. 15. Justitia suapte natura (par essence, par sa nature propre) speciem quamdam stultitiæ habet... eos (les payens) de suis doceamus auctoribus non posse quemquam justum esse, nisi idem stultus esse videatur. C'est la folie de la croix.

[3] Cic., *de Rep.*, III, 15

[4] Id., *id.*, III, 9. Quæ præcipit parcere omnibus, consulere generi hominum (sacrifier l'individu à l'espèce) suum cuique tribuere. *Id.*, III, 4. Justitia foras spectat et projecta tota est, atque eminet... tota se ad alienas utilitates porrigit atque explicat.

[5] Cic., *de Fin.*, V, 6.

[6] Lact., *Div. Inst.*, V, c. 15. Non quidem philosophi gravitate, sed quasi oratorio exercitii genere. Cic., *de Rep.*, III, 4. Qui sæpe optimas causas ingenii calumnia

affirmations positives qui venaient à se produire : c'était de sa part une sorte de supercherie, de fraude intellectuelle, où il aimait à se jouer des idées les plus vraies et des sentiments les plus nobles pour faire briller les ressources de sa dialectique et de son esprit. Cicéron finit par dire que Carnéade n'est pas un philosophe aux enseignements duquel il faille envoyer la jeunesse. Si le fond de ses sentiments était semblable à son langage, c'est un véritable criminel ; si, ce qui est préférable à croire, ce n'était qu'un jeu, si son âme n'était pas d'accord avec ses discours, ce mensonge serait encore abominable[1]. Numénius, qui lui est, il est vrai, passionnément hostile, le dépeint ainsi : « Il avançait une chose et la retirait ; avec une souplesse insaisissable il apportait au débat dialectique les subtilités les plus sophistiques, les raisons les plus contradictoires, niant, affirmant, contredisant dans les deux sens[2]. Sachant, quand il le fallait, employer le plus magnifique langage, il s'élevait comme un fleuve impétueux et torrentueux, débordant d'un côté comme de l'autre, tombant pour ainsi dire sur l'auditeur et l'écrasant sous le fracas de son style. C'est par ces merveilles d'art qu'entraînant tout le monde, il se dérobait lui-même à la réfutation ; ce qui n'était pas le cas d'Arcésilas. Il prouve le vrai et le faux et les réfute l'un et l'autre ; il soutient les probabilités dans les deux sens opposés, et nie qu'elles soient l'objet d'une connaissance certaine. C'est une sorte de voleur et de charlatan, ληστὴς καὶ γόης, plus habile qu'Arcésilas. Les représentations fausses, dit-il, étant absolument semblables aux vraies, ce sont des songes en face de songes. Par la supério-

ludificari solet. Cicéron suppose que c'est surtout pour faire pièce aux Stoïciens, au dogmatisme desquels il avait déclaré une guerre acharnée, contra quorum disciplinam ingenium ejus exarserat.

[1] Cic., *de Rep.*, III, 16 Juventuti nostræ minime audiendus : quippe si ita sensit ut loquitur, est homo impius ; sin aliter, quod malo, oratio est tamen immanis.

[2] Numen., Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 8, 737, b. Ἦγε καὶ ἀπέφερεν, ἀντιλογίας τε καὶ στροφὰς λεπτολόγους συνέφερε τῇ μάχῃ, ποικίλλων, ἐξαρνητικός τε καὶ καταφαντικός τε ἦν, κἀμφοτέρωθεν ἀντιλογικός.

rité de son talent, il fascinait les âmes et les asservissait, ἐψυχαγώγει καὶ ἠνδραποδίζετο, et par la ruse ou par la force, sortait toujours de la lutte victorieux. Il fit aux hommes de son temps l'effet d'un génie supérieur et incomparable, mais se parant de mensonge et de faux pour faire disparaître la vérité » [1].

Carnéade avait institué, semble-t-il, une critique en règle des opinions réelles ou possibles des philosophes sur le souverain bien, d'après le plan suivant, adopté plus tard par Antiochus [2]. Pour déterminer les possibilités, il a certainement fallu qu'il analysât en soi l'idée du bien et de la fin. Mais comment l'a-t-il conçue, et quel a été le principe supérieur de sa classification, nous l'ignorons. Zeller pense, peut-être avec raison, que Carnéade ne s'est pas préoccupé de formuler son principe, de coordonner et de systématiser le résultat de son analyse psychologique. Il a eu une psychologie, mais sans méthode et sans système, une psychologie déjà éclectique en fait, empruntée à toutes les Écoles, mais fondée surtout sur l'expérience morale pratique, et que les règles établies par lui de la probabilité justifient avec une force suffisante.

La première division dans la classification des théories philosophiques comprenait celles qui mettent le souverain bien dans le plaisir, vers lequel nous portent les premiers mouvements instinctifs de la nature ; la seconde, celles qui le placent simplement dans l'absence de la douleur; la troisième, celles qui le voient dans ce qu'on appelle les premiers instincts naturels, *prima secundum naturam*, τὰ πρῶτα οἰκεῖα, c'est-à-dire dans le corps, la santé, la beauté, la force d'une part, d'autre part, dans l'âme, les germes et les semences de de la vertu. Mais chacun de ces genres peut se diviser à son

[1] Numen., Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 8. ἀνδρὰ ὑπέρμεγαν. Id., p. 739. τοῖς ψεύσμασιν ἐκαλλωπίζετο καὶ ὑπ' αὐτοῖς τὰ ἀληθῆ ἠφάνιζε.

[2] Cic, *de Fin.*, V, 6, sqq. Ille vidit non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent.

tour en deux espèces, suivant qu'on place le souverain bien dans la possession et la jouissance des choses considérées comme bonnes, ou dans l'activité de la volonté et de la raison, dans l'état psychique, comme tel, qui dirige l'âme vers la fin proposée. Il y a donc six théories réelles ou possibles sur le souverain bien. De ces six théories, Aristippe propose celle qui le définit par le plaisir ; Hiéronymus, celle qui le définit par l'absence de la douleur ; Carnéade lui-même soutient la troisième, dont il n'est pas l'auteur d'ailleurs, à savoir que le but dernier de la vie est de jouir des choses que la nature a mises dans le rapport le plus intime, le plus essentiel, partant le plus nécessaire à notre être[1].

Outre ces trois opinions qui ont des représentants dans l'histoire de la psychologie, il y en a trois autres simplement possibles, qui pourraient placer le Bien uniquement dans l'effort, dans l'activité et l'énergie de l'âme dirigée vers le but qu'elle se propose, sans y faire entrer la jouissance des biens qu'il promet, la réalisation du but lui-même. De ces trois opinions possibles, une seule a eu réellement des représentants. Il est absurde en effet de penser, quand on place le bonheur dans le plaisir ou dans l'absence de la douleur, qu'on serait heureux par le seul effort d'y tendre sans jamais y parvenir. La doctrine stoïcienne seule, qui met le souverain bien dans la vertu, peut considérer l'acte dirigé vers les fins conformes à la nature et à la raison, acte qui constitue la vertu même, comme le bonheur, quand même ces fins réelles ne seraient pas atteintes[2]. On pourrait même dire que ces fins sont toujours atteintes, puisqu'elles se confondent avec l'acte psychique, avec l'état moral constitutif de la vertu qui n'est qu'un état psychique.

[1] Cic., *de Fin.*, V, 7. Fruendi rebus iis quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades, non ille quidem auctor, sed defensor, disserendi causa, fuit. C'est-à-dire qu'il ne l'approuve pas au fond, mais qu'il la soutient pour le seul plaisir de la discussion.

[2] Cic., *de Fin.*, V, 7. At vero facere omnia ut adipiscamur quæ secundum naturam

Il n'y a donc en dernière analyse que quatre grandes théories morales : celles d'Aristippe, d'Épicure, de Zénon et de Carnéade, si tant est qu'il faille lui attribuer une opinion qu'il ne soutenait, dit-on, que par amour de l'art, par passion pour la controverse, par animosité enflammée contre les Stoïciens.

Il est possible, probable même que Carnéade rattachait à ses opinions sur la morale et sur les systèmes de morale ses vues propres sur la volonté. Adversaire ardent, passionné, redoutable des Stoïciens et surtout de Chrysippe, il défend contre eux et contre lui le libre arbitre de l'homme et combat le déterminisme moral et la doctrine du Destin[1].

Il reprochait aux Épicuriens, à tort d'ailleurs, d'avoir, pour sauver la liberté morale, contesté aux Stoïciens qu'aucun mouvement ne se fait sans cause ; il aurait fallu dire, et c'est certainement ce qu'entendait Épicure : il n'est pas vrai que tout se fasse, que tous les mouvements se produisent par des causes antécédentes, extérieures au mobile et à l'agent. Il aurait suffi et il eût mieux valu, au lieu d'imaginer une déclinaison sans cause et sans raison, reconnaître dans l'âme humaine certains mouvements volontaires, indépendants de canses externes, antécédentes et de contrainte[2]. Ces mouvements sont en notre pouvoir; leur cause est dans leur nature même ; il ne faut pas leur en chercher d'autre[3]. L'homme est libre et ses actes lui sont imputables. Notre être moral n'est

sint, etiam si ea non assequamur, id esse et honestum et solum per se expetendum et solum bonum Stoïci dicunt.

[1] Cicéron a exposé (*de Fato*, ch. X-XIV) toute la théorie de Carnéade, qu'analyse, avec sa vigueur et sa pénétration habituelles, M. Renouvier, dans sa *Critique philosophique*, 9e année, t. I, p. 6-7.

[2] Cic., *de Fat.*, XI. Quum doceret esse posse quemdam animi motum voluntarium... Quum enim concepissent motum nullum esse sine causa, non concederent omnia quæ fierent, fieri causis *autecedentibus :* voluntatis enim nostræ non esse causas externas et antecedentes.

[3] Id , *id.*, XI. Ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa. Motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet ut sit in nostra potestate... ejus enim causa, ipsa natura est.

pas gouverné par des causes externes et étrangères. Le monde moral est le monde de la liberté [1].

Mais, objectait Chrysippe, il y a des futurs vrais ; ces futurs vrais sont déterminés à être vrais par des causes antécédentes ; car ils ne seraient pas vrais s'ils n'étaient pas contraints par une cause antécédente à être ce qu'ils seront. Tout arrive donc fatalement. Toute proposition sur l'avenir est vraie ou fausse. S'il est vrai qu'Hortensius viendra à Tusculum, cette visite est l'effet d'une série liée d'antécédents qui la causent et que rien ne pourra empêcher de la causer. A cela Carnéade répondait, comme Épicure, qu'en ce qui concerne les propositions relatives à l'avenir, aux futurs, les propositions ne doivent et ne peuvent pas être considérées ni comme vraies ni comme fausses. Les seuls futurs vrais sont ceux qui ont dès maintenant leurs causes antécédentes pour être futurs et tels futurs. Mais la proposition qu'Hortensius viendra à Tusculum n'exprime pas un de ces futurs-là. Il n'y a rien dans la nature des choses qui oblige et contraigne Hortensius à venir ou à ne pas venir à Tusculum. Apollon lui-même ne peut prédire que les évènements dont la nature contient déjà les causes, de telle façon qu'il soit nécessaire qu'elles arrivent. Ceux dont les causes ne sont pas ainsi données sont de purs possibles, auxquels on ne peut attribuer ni d'être faux ni d'être vrais, avant qu'ils arrivent ou n'arrivent pas. Si Hortensius vient à Tusculum, celui qui aura dit : Hortensius viendra à Tusculum, aura dit vrai. S'il n'y vient pas, il aura dit faux. L'évènement seul peut donner le caractère de la vérité ou de la fausseté aux futurs libres [2].

[1] Carnéade admet donc la causalité ; bien plus, l'âme humaine est pour lui le type de la cause libre.

[2] Cic., *de Fat.*, XIV. Dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea quorum causas natura ita contineret ut ea fieri necesse esset. Épicure avait déjà soutenu à l'égard des futurs libres la même doctrine (*Acad. Pr.*, 2, 30) et l'avait fondée sur ce même principe, qu'en ce qui concerne les simples possibles, il n'y a dans la nature des choses aucune cause nécessaire pour qu'ils soient et pour qu'ils soient tels et tels, nulla est in natura rerum talis necessitas.

Si Apollon lui-même ne peut prédire l'avenir, il est absurde de croire que l'homme aura cette puissance. On ne peut prédire un évènement futur que s'il a des causes antécédentes et si ces causes sont connues, si on le connaît dans sa cause, et encore en supposant qu'un seul effet ne puisse pas être produit par plusieurs causes différentes et qu'une même cause ne puisse pas produire plusieurs effets différents. Mais les futurs dont les causes n'existent pas actuellement, et ne peuvent par conséquent pas être connues, ces futurs ne peuvent être connus de personne, ni des hommes ni des Dieux[1]. D'ailleurs sur quels objets porterait la divination ? Sur les objets de nos sens ? Qui prétendra qu'un devin nous les fera mieux connaître que les organes que la nature nous a donnés à cet effet ? Sera-ce sur les objets des sciences ou des arts[2] ? Est-ce le devin ou l'astronome, le médecin, le marin qui connaîtra mieux le mouvement des astres, les symptômes des maladies, les présages des tempêtes maritimes ? Ainsi dans les objets que l'homme peut connaître par les sens, par l'observation, l'expérience et la raison, la divination ne peut être d'aucune utilité. Il reste donc les choses qui échappent à la raison, à la prudence, à l'expérience, les choses fortuites. Mais ce sont celles qui n'ont pas de causes, du moins de causes antécédentes et qui par suite sont absolument, avant qu'elles arrivent, inconnaissables. Les faits qu'on cite à l'appui de l'hypothèse de la divination ou sont controuvés ou ne sont que des coïncidences fortuites.

Il y a plus : si ce n'était pas impossible, il nous serait funeste de les connaître, puisque rien ne peut, dit-on, les empêcher d'arriver, puisque même on prétend qu'il est nécessaire qu'elles arrivent. Que triste aurait été la vie entière de Priam, si dès son adolescence il eût pu savoir de quels

[1] Cic., *de Div.*, II, 6. Potestne igitur earum rerum quæ nihil habent rationis quare futuræ sint, ulla esse præsensio.

[2] Cic., *de Div.*, II, 3. Quæ arte tractantur.

affreux malheurs serait accablée sa vieillesse ! et la vie de Pompée, et la vie de César, qu'auraient-elles été, dans cette hypothèse ? Pompée, au milieu même de ses trois triomphes, voyant son armée détruite, sa fuite et son assassinat en Égypte, et la chute de la République ; César, se voyant dans ce Sénat dont il avait nommé tous les membres, aux pieds de la statue de Pompée, qu'il avait vaincu, frappé par ses plus chers amis !

§ 4. — *La Psychologie de Philon de Larisse.*

Carnéade resta longtemps, car il vécut 90 ans, à la tête de l'Académie qui, sous sa direction, resta la plus florissante [1] et la plus fréquentée des Écoles de philosophie. Le plus brillant de ses disciples et son successeur fut le carthaginois Clitomaque, de 129 à 109, qui portait dans sa langue maternelle le nom d'Asdrubal [2]. Il s'était déjà, dans son pays, occupé de philosophie, et en avait traité dans la langue punique [3]. C'est lui qui a mis par écrit, dans de nombreux ouvrages formant 400 volumes, les opinions de Carnéade, son maître, qui n'avait rien laissé d'écrit, comme nous l'avons dit, et auquel il succéda comme scholarque [4]. Bien qu'attaché officiellement à l'Académie, il était très versé dans la connaissance des doctrines péripatéticiennes et stoïciennes [5]. Zeller suppose que c'était pour combattre le dogmatisme dans ses représentants les plus autorisés ; il se pourrait que ce fût aussi le goût de l'érudition pour elle-même, et un vague mais puissant instinct qui le poussait à l'éclectisme. La

[1] Cic., *de Or.*, III, 18. *Acad. Pr.*, 2, 6. Qui illum audierant admodum floruerunt. D. L., IV, 66.

[2] D. L., IV, 67.

[3] Steph. Byz, v. Καρχήδων : τῇ ἰδίᾳ φωνῇ ἐν τῇ πατρίδι ἐφιλοσόφει.

[4] D. L., IV, 67. ὑπὲρ τὰ τετρακόσια βιβλία συνέγραψε, καὶ διεδέξατο τὸν Καρνεάδην καὶ τὰ αὑτοῦ μάλιστα διὰ τῶν συγγραμμάτων ἐφώτισεν.

[5] D. L., IV, 64.

philosophie avait déjà une longue histoire; il était naturel et presque nécessaire que l'on n'en négligeât pas les enseignements. Nous ne connaissons rien des opinions personnelles de Clitomaque, pas plus du reste que de celles des autres disciples de Carnéade, sauf Philon, disciple de Clitomaque, qui le remplaça dans l'École d'Athènes, où il enseigna, comme à Rome [1], la rhétorique en même temps que la philosophie. Ces disciples de Carnéade étaient Charmidas ou Charmadas, dont Cicéron loue l'éloquence [2]; Agnon, auteur d'un ouvrage contre les rhéteurs [3], Mélanthius de Rhodes dont Cicéron vante le charme et la grâce pénétrante, Métrodore de Stratonice, le seul épicurien qui ait abandonné son École pour en suivre une autre, Eschine de Naples, qui eut, comme professeur, une grande réputation; enfin Mentor, à qui Carnéade avait interdit son École, parce qu'il l'avait surpris avec sa concubine [4]. S'il faut en croire Polybe, contemporain de Carnéade, mais suspect de partialité hostile, la subtilité des vains et stériles paradoxes soutenus par ces disciples dégénérés, les aberrations intellectuelles où ils s'abandonnaient au point de ne laisser debout aucun principe, même de morale, aucun fondement de la vie pratique, avaient fait tomber l'Académie dans un profond discrédit [5], dont la releva Philon [6], par un changement de direction philosophique [7]. C'est sans doute pour ces services rendus à la science qu'on

[1] Où il se réfugie en 88 pendant la guerre de Mithridate.

[2] *Acad. Pr.*, 2, 6.

[3] Quintil., II, 17.

[4] D. L., IV, 63. Numenius, Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 8, 7.

[5] Polyb., *Excerpt. Vat*, l. XII, 26. Carnéade n'avait déjà que trop cédé au penchant de parler pour parler, de discourir pour discourir; son école s'y précipita, οἱ περὶ τοὺς ἐν 'Ακαδημίᾳ τὸν προχειρότατον λόγον ἠσκηκότες. Par l'exagération de leurs paradoxes, εἰς διαβολὴν ἤχασι τὴν ὅλην αἵρεσιν... περὶ δὲ τὰς ἀνωφελεῖς καὶ παραδόξους εὑρεσιλογίας κενοδοξοῦντες κατατρίβουσι τοὺς βίους.

[6] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 6. Philone autem vivo patronicium Academiæ non defuit.

[7] Id., *id.*, 2, 6. Philo autem... nova quædam commovet. Numen., Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 9. τὰ δεδογμένα Κλειτομάχῳ ηὔξε Stob., *Ecl.*, II, 40. « Philon est de ceux qui ont amené un progrès considérable dans la science, ἱκανὴν προκοπὴν ἐν τοῖς λόγοις. »

le fit l'auteur et le fondateur de la quatrième Académie [1].

Né à Larisse, en Thessalie, à une date inconnue, l'élève de Clitomaque était déjà en 90 chef de l'École platonicienne. Lors de la première guerre de Mithridate en 88, il fut comme plusieurs de ses compatriotes attachés au parti romain, obligé de fuir, et il se réfugia à Rome, où Cicéron fut complètement séduit par ses leçons [2]. Comme Aristote, il partageait son enseignement entre la philosophie et la rhétorique [3]. On cite de lui un ouvrage en deux livres, dont on ignore le titre, et qui fut réfuté avec une grande animosité par Antiochus, son élève [4]. Les innovations dont il fut l'auteur, ne sont pas bien considérables ; elles attestent toutefois un pas de plus, et un pas bien marqué vers l'éclectisme, dont nous avons surpris quelques ferments dans Clitomaque et jusque dans son maître. Les écoles tendent de plus en plus à se rapprocher, et les doctrines à se mêler et à se confondre. Leurs oppositions s'effacent dans l'esprit même des adversaires respectifs; c'est ainsi que Philon soutient [5] qu'il n'y a jamais eu deux Académies, qu'il n'y en a qu'une seule, celle de Platon [6].

Ce sont toujours les questions psychologiques qui attirent exclusivement l'intérêt et provoquent les recherches de l'Académie de Philon, et surtout les questions psychologiques par excellence, le problème de la connaissance et le problème de la vie pratique. Dans un ouvrage qui portait peut-être, comme celui d'Eudore, le titre de Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν τόπου, et dont Stobée nous a conservé un extrait tiré sans doute d'Arius Didyme [7], Philon comparaît le philosophe à un médecin : La fonction du médecin est d'abord de persuader,

[1] Cic., *de Or.*, III, 28.
[2] *Brut.*, 89. *Acad. Pr.*, 2, 6. Lucullus, s'adressant à Cicéron, lui dit : *Philo vester*.
[3] *Tuscul.*, II, 3.
[4] *Acad. Pr.*, 2, 4.
[5] Comme Antiochus son disciple.
[6] Cic., *Acad. Post.*, I, 4, 13.
[7] Stob., *Ecl.*, II, 40-46.

πεῖσαι, au malade d'accepter les remèdes; en second lieu de détruire et de réfuter les raisonnements de ceux qui lui donneraient un avis contraire ; de même l'enseignement du philosophe doit être d'abord *protreptique,* c'est-à-dire avoir pour but d'exciter les hommes à la vertu, d'une part, en leur en montrant la grande utilité, d'autre part, en réfutant ceux qui calomnient la philosophie. C'est là le rôle de la dialectique et de la rhétorique.

Le second trait de ressemblance entre la philosophie et le médecin est celui-ci : après avoir persuadé le malade d'accepter les remèdes, le médecin a pour fonction de les appliquer; il faut pour cela d'une part, qu'il analyse et découvre les causes de la maladie ; de l'autre, qu'il découvre les vrais remèdes appropriés à la guérison. De même, dans la science philosophique, il s'agit d'abord d'extirper les opinions fausses qui altèrent et corrompent les jugements de l'âme, et ensuite de lui offrir une doctrine saine et vraie qui lui rende la raison et la santé[1]. C'est l'œuvre d'une théorie morale.

Il y a un troisième point de ressemblance. La médecine vise à une fin, c'est la santé; la philosophie a également une fin et une fin semblable, c'est le bonheur, εὐδαιμονία. Il ne suffit pas au médecin d'avoir rétabli la santé du malade, il faut lui donner des conseils pour qu'il la puisse conserver ; de même il faut, à l'homme dont on a guéri la raison, donner des préceptes et des maximes par la pratique desquels il restera en possession constante de sa fin, c'est-à-dire de la félicité, quand il l'aura une fois atteinte. Ces préceptes se divisent en deux grandes classes, suivant qu'ils concernent l'individu dans sa vie privée, ou l'homme en général dans ses relations avec ses semblables, dans une société organisée, c'est-à-dire politique[2]. C'est l'œuvre de la morale pratique.

Philon divisait donc la philosophie en trois parties : La pre-

[1] τῶν ὑγιῶς ἐχούσων ἐνθετικόν.
[2] Stob., *Elc.*, II, 40, sqq.

mière, τόπος προτρεπτικός, contenait deux sections; la seconde, deux également, τὸν ὑπεξαιρετικόν καὶ τὸν ἐνθετικόν; l'une négative, purgative, l'autre positive. La troisième en contenait aussi deux : l'une qui traitait du bonheur, περὶ εὐδαιμονίας; l'autre de la vie, περὶ βίων; cette dernière se sous-divisait en deux sections : l'une concernant les devoirs de la vie privée, l'autre les devoirs de la vie publique.

Cette classification méthodique et systématique, qui suppose de la part de son auteur une conception générale de la philosophie, implique et même pose explicitement qu'il y a, au moins dans la morale, des principes vrais, des opinions justes, δόξαι ὑγιῶς ἔχουσαι. Mais Philon ne s'arrêtait pas là : Si, dit-il, on accepte la définition du critérium telle que la présentent les Stoïciens, à savoir la représentation compréhensive, cataleptique, les choses sont inconnaissables; mais si on ne considère que la nature des choses, elles sont connaissables[1] : concession considérable et négative au fond du principe sceptique, puisque Philon reconnaît que les choses sont par nature, par essence, φύσει, connaissables[2]. Ce n'était pas du premier coup qu'il était arrivé à ce dogmatisme, hésitant encore et timide, mais réel. Il avait d'abord, comme toute son École et par les mêmes arguments, combattu la théorie des Stoïciens de la certitude et soutenu que toutes les choses sont inconnaissables, ἀκατάληπτα, sans différence de critérium, mais en faisant déjà une réserve importante; car il voulait distinguer entre l'obscur, l'incertain et

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 4. Quum enim ita negaret esse quicquam quod comprehendi posset, si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum. Sext. Emp , *P. Hyp.*, 1, 235. ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτα. Le mot καταληπτα semble pris ici dans un sens plus large que son opposé ἀκατάληπτα; mais quand on voudrait l'entendre dans un sens plus précis, il prouve toujours que Philon renonçait au principe sceptique que rien ne peut être connu. Les choses ne sont inconnaissables que si l'on entend la connaissance comme les Stoïciens, c'est-à-dire une connaissance absolue, qui s'empare complètement du principe, de la nature, de la fin, de la raison d'être des choses, en épuise l'essence et leur est parfaitement adéquate.

[2] Voulait-il dire que si nous n'arrivons pas à les connaître parfaitement, la cause en est, non pas dans leur essence à elles, mais dans la nature de notre esprit.

l'inconnaissable. Si les choses sont toutes inconnaissables, elles ne sont pas toutes pour cela incertaines et cachées, ἄδηλα [1]. Il y a donc une sorte de certitude qui n'exige pas une entière et parfaite compréhension; on peut être certain sans tout comprendre. Plus tard, il changea d'opinion, même dans ce scepticisme limité : l'évidence des impressions sensibles, ἐνάργεια παθημάτων, leur accord entre elles, ὁμολογία, renversèrent sa manière de voir [2]. Il admit en beaucoup de cas une connaissance réelle et immédiate des choses [3]. Ce mode de connaissance était considéré par lui comme supérieur au degré très inférieur de l'opinion, *opinari,* qui est indigne de la gravité du sage, de la dignité du philosophe, parce qu'elle est incertaine, flottante, hésitante, téméraire, frivole, ne reposant sur aucune raison sérieuse [4]. Il voulait faire une distinction entre ce qui est évident, manifeste, ἐναργές, *perspicuum*, et ce qui est connu. Le vrai est ce qui est imprimé dans l'entendement et dans l'âme [5] si clairement, si manifestement, *subtiliter impressa*, que nous ne pouvons pas le mettre en doute, sans que cependant nous puissions le connaître, le comprendre, c'est-à-dire en rendre

[1] Numen., Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 7, 15. διαφορὰν δ'εἶναι ἀδήλου καὶ ἀκαταλήπτου. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 10. Quantum intersit inter incertum et id quod percipi non possit, docere conantur.

[2] Numen., id., *id.*, XIV, 9. οὐδὲν μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ ἐνόει. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 6.

[3] Numen., id., *id.*, XIV, 8, 9, p. 739, c. πολλὴν δῆτ'ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν.

[4] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 21. Nunquam opinabitur. Id., 2, 20. Nihil est enim ab ea cogitatione quam habemus de gravitate sapientis, errore, levitate, temeritate disjunctius.

[5] Cic., *Acad. Pr.*, 2, II. Perspicua a perceptis volunt distinguere et conantur ostendere esse aliquid perspicui ; verum illud quidem *impressum in animo atque mente,* neque tamen id percipi ac comprehendi posse. Un peu plus loin, il ajoute : Ista aut perspicua dicemus, aut *menti impressa subtiliter. L'impressum* des Stoïciens, matériel en sa forme, avait pour essence d'être opéré par l'objet et d'être déterminé par lui de telle sorte qu'il n'aurait pas pu être ni être ce qu'il était, s'il avait été opéré par un autre objet (Cic., *Acad. Pr.*, 2, 6. Impressum effictum est eo unde esset quale non posset ex eo unde non esset). Philon conteste cette définition de l'*impression* ; mais Cicéron a tort d'en conclure qu'il nie la possibilité de porter un jugement sur le connu et l'inconnu : Hoc quum infirmat tollitque Philo, *judicium* tollit *incogniti cognitique.*

un compte satisfaisant aux principes de la raison, le poursuivre et le suivre dans sa substance, ses causes cachées et ses derniers principes.

Quelle est la nature, quelle est l'origine de ces impressions que Cicéron caractérise par le mot *subtiliter,* qui me paraît signifier qu'elles sont à la fois nettes, distinctes et fortes, et qui constituent les vérités évidentes, *perspicua,* qu'on ne peut contester? Viennent-elles des sens? sont-elles données dans la nature et la constitution de l'être pensant? C'est ce que Philon n'a jamais expliqué aux autres ni sans doute à lui-même, ce que peut-être il ne s'est jamais demandé. Il semble bien que ces vérités premières et évidentes arrivent, selon Philon, immédiatement à la conscience, mais cependant à la suite d'une *impression, impressum in animo atque mente,* que le déterminatif *subtiliter,* tout en excluant l'idée d'une impression matérielle, définit trop vaguement. Comme Philon se croit être dans la voie du vrai platonisme puisqu'il nie qu'il y ait deux Académies [1], ce mot pourrait signifier une impression, dans l'âme de l'individu, des idées générales, une impression d'ordre tout spirituel, tout intelligible, tout métaphysique.

Acceptait-il donc sur ce point toute la théorie de Platon sur les Idées? Serait-il revenu à toute la doctrine métaphysique que cette théorie de la connaissance implique? C'est l'opinion de Ritter [2] et de saint Augustin [3], et elle me paraît plus plausible que la conjecture que Philon voulût prendre, entre la connaissance médiate et la connaissance immédiate des vérités premières, une position intermédiaire, qui serait, il est vrai, caractéristique de sa doctrine, mais qui serait en même temps aussi difficile à soutenir qu'à justifier. Le para-

[1] Cic., *Acad. Post.*, I, 4. Negat in libris quod coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse.
[2] *Hist. Ph. Gr. Rom.*, p. 408. Nisi forte inde conjecturam feceris eum ad Platonis doctrinam reversum esse.
[3] *C. Acad.*, III, 18. Cœperat et ad Platonis auctoritatem Academiam revocare.

doxe, le mensonge que Lucullus reproche à Philon et que le père de Catulus[1], partisan d'Antiochus, lui avait déjà reproché, consistait à nier que les Académiciens eussent jamais soutenu qu'on ne peut sur aucun sujet arriver à la certitude[2]. Le doute des Sceptiques, dit Philon, n'a jamais été la doctrine de l'Académie nouvelle, qu'il ne faut pas d'ailleurs distinguer de l'ancienne.

La position sceptique prise par l'Académie n'a été qu'une position stratégique, une attitude de combat contre les Stoïciens. C'est à la théorie stoïcienne de la connaissance et non à toute théorie de la connaissance que l'Académie oppose une critique négative et destructive . C'est en prenant ce rôle que l'on peut dire avec Cicéron, que tant que Philon vécut, l'Académie ne manqua pas de défenseur[3]. Antiochus, son élève, fut le premier à abandonner le drapeau de la nouvelle Académie en soutenant au contraire que celle-ci avait été infidèle aux principes du véritable platonisme par la doctrine du doute, et en mettant tout son effort philosophique à la faire rentrer dans la vieille demeure héréditaire qu'elle avait quittée[4]. Philon semble avoir pris l'opposé de cette tentative, c'est-à-dire avoir voulu ramener le platonisme ancien aux doctrines à demi-sceptiques de la nouvelle Académie par des interprétations de l'une et de l'autre, qui les altéraient toutes deux, et qui étaient également inexactes. Comment Philon arrivait-il à cette conciliation? Il lui fallait prêter à Platon,

[1] Cic., *Acad. Post.*, I, 12. Illa dixit Antiochus quæ heri Catulus memoravit a patre suo dicta Philoni. Id., *Acad. Pr.*, 2, 6. Aperte mentitur, ut est reprehensus a patre Catulo et ut docuit Antiochus.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 4. Etsi enim mentitur (Philo) qui ista quæ sunt heri defensa negat Academicos omnino dicere. Quelle est cette thèse? La perte de la fin du 1er livre des Académiques Postérieurs ne permet pas de le savoir; mais il est probable que c'est celle-ci : (*Acad. Post*, I, 12.) Cujus (Platonis) in libris nihil affirmatur... de omnibus quæritur, nihil certi dicitur. Arcésilas avait également trouvé dans Platon ce scepticisme systématique. Cic., *de Or.*, III, 18. Ex variis Platonis libris... hoc arripuit (Arcesilas) nihil esse certi.

[3] *Acad. Pr.*, 2, 6. Philone autem vivo patrocinium Academiæ non defuit.

[4] Cic., *Acad. Post.*, I, 4. Antiocho id magis licuerit, nostro (Varron) familiari, remigrare in domum veterem e nova quam nobis in novam a vetere.

comme à Carnéade et à Arcésilas, sa propre théorie de la connaissance, à savoir que la possibilité de la science parfaite et absolue est interdite à l'homme, sans qu'il doive renoncer à des connaissances sûres, que l'évidence et la certitude qui en résulte doit être distinguée de la compréhension, de l'intellection adéquate des choses, celle-ci reposant sur l'intuition directe, la contemplation immédiate des derniers principes, des Idées, qui n'apparaissent jamais à l'homme qu'à travers un voile qui les trouble et les déforme. C'était faire violence à la doctrine du grand philosophe. Platon, comme Aristote, tout en soutenant que la connaissance absolue, l'intuition immédiate des vérités premières est chose difficile et rare pour l'homme, ne lui en avait pas interdit la possibilité et l'espérance. Bien plus, toute leur théorie de la connaissance reposait sur la possession immédiate de ces principes premiers de tout savoir. D'un autre côté, prêter à Carnéade et à Arcésilas un doute si réservé, si limité, plutôt méthodique que doctrinal, c'était, manifestement, altérer le sens naturel et sincère de leur philosophie de la connaissance. C'est contre cette altération, cette falsification de la doctrine de Platon et des opinions de la nouvelle Académie que s'éleva avec une vivacité extrême et une sorte d'indignation le doux Antiochus, qui avait été si longtemps le disciple de Philon.

§ 5. — *La Psychologie d'Antiochus.*

Antiochus d'Ascalon[1], né vers 127-124 av. J.-Ch., mort en 69, avait étudié longtemps la philosophie à Athènes

[1] Steph. Byz., v. Æl., *Hist. Var.*, XII, 25. Il n'est pas sans intérêt de remarquer de quels pays éloignés et divers se réunissaient à Athènes, toujours le centre intellectuel du monde civilisé, les hommes qui se sentaient quelque goût pour les hautes études. Arcésilas était un éolien d'Asie ; Philon un thessalien; Antiochus est un sémite de Palestine.

avec Philon qu'il paraît avoir suivi à Rome, lorsqu'éclata la première guerre de Mithridate, en 88. C'est là qu'il devint le maître de Cicéron et l'ami intime de Lucullus. Dans son commerce intellectuel avec son maître qui le retint auprès de lui plus longtemps qu'aucun autre de ses disciples[1], il en avait naturellement adopté les idées, et il les exposa avec beaucoup de force dans plusieurs de ses ouvrages[2]. Il ne s'en sépara que dans sa vieillesse; mais la rupture fut vive et éclatante. Cicéron assez malveillant pour lui, peut-être aussi à cause de son goût prononcé pour Philon, ne veut pas en comprendre le vrai et honorable motif, et n'est pas éloigné de l'attribuer à la vanité de devenir le chef d'une nouvelle École, l'École des Antiochiens[3]. Il devint en réalité à la mort de Philon, le chef de l'École platonicienne à Athènes, connue sous le nom de la 5e académie, vers l'année 88, et l'était encore en l'année 79, pendant laquelle Cicéron l'entendit quelques mois. Nous avons le détail assez précis des raisons de cette rupture. Lucullus, proquesteur d'Égypte, avait emmené avec lui à Alexandrie Antiochus qui y retrouva un de ses amis Héraclite de Tyr, élève de Clitomaque et de Philon. Deux livres de ce dernier, dont nous ne connaissons pas les titres, arrivèrent entre les mains d'Antiochus ; il n'en pût croire, en les lisant, ses yeux; l'interprétation donnée aux doctrines de l'Académie ancienne et de la nouvelle Académie, lui parut tellement étrange, que, consultant les souvenirs d'Héraclite, il lui demanda si l'on avait jamais, dans l'École, entendu professer rien de pareil, et s'il pouvait croire que ce fût là un ouvrage de Philon. Le caractère du style ne permettant aucun doute, cet homme d'une nature particulièrement bienveil-

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 22.

[2] C'étaient sans doute les Κανονικὰ qui avaient au moins deux livres (Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 221-235; *adv. Math.*, VII, 162-201) et le περὶ θεῶν cité par Plutarque (*Luc.*, 28).

[3] *Acad. Pr.*, 2, 22. Nunquam a Philone discessit nisi... erant qui illum gloriæ causa facere dicerent, sperare etiam fore ut ii qui se sequerentur Antiochii vocarentur.

lante et douce entra dans une violente colère, et emporté par ce sentiment écrivit, pour réfuter son maître, un livre intitulé Sosus[1], qu'il publia à Alexandrie, qu'il y commenta dans ses leçons et dont il développa longtemps après les idées avec plus de force encore en Syrie où il suivit Lucullus[2], peu de temps avant sa mort.

Le dissentiment était cependant plus apparent que réel.

Que voulait Philon? réconcilier, fondre même par une interprétation, il est vrai, peu légitime les doctrines de l'ancienne et de la nouvelle Académie en en montrant l'identité. Que prétend Antiochus? que la nouvelle Académie, en soutenant l'ἀκαταληψία, l'incognoscibilité de toutes choses, avait complètement oublié ou méconnu les principes du vrai platonisme qu'il fallait rétablir, d'une part en l'exposant dans son vrai sens, d'autre part en réfutant le scepticisme qui s'était glissé dans l'École platonicienne et en altérait la doctrine. La philosophie peut atteindre les deux grands buts que de tout temps elle se propose; elle peut discerner le vrai et définir le bien[3]. C'est le point sur lequel il insiste avec le plus de force.

Le second point, par où il se rapproche, au moins par la méthode, de Philon, c'est l'esprit éclectique; loin de se contredire et par conséquent de se détruire, comme l'avaient prétendu les Sceptiques, et même Carnéade, les grands systèmes de philosophie sont au fond, si l'on regarde aux choses, identiques ou du moins d'accord. Platon et Aristote ont une même doctrine et ne se distinguent que par les formes et la méthode de l'exposition[4]. Il y a plus encore : Le

[1] C'était le nom d'un stoïcien, compatriote d'Antiochus. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 4. Steph. Byz., v. Ἀσκάλων. Fabric, *Bib. Gr.*, t. III, p. 537.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 19. Alexandriæ tum et multis annis post, multo etiam asseverantius, in Syria quum esset mecum, paullo ante quam est mortuus.

[3] S. Aug., *c. Acad.*, II, 6. Nihil tamen magis defendebat quam verum percipere posse sapientem. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 9. Duo maxima in philosophia judicium veri et finem bonorum.

[4] Cic., *de Or.*, III, 18. Ce n'est pas sans étonnement qu'on entend Cicéron dire : Academicorum nomen est unum, sententiæ duæ. Nam *Speusippus... nihil ab Aristo-*

Portique n'a pas produit une philosophie nouvelle, il s'est borné à corriger l'ancienne Académie[1]. Mais cette ancienne Académie, celle du moins de Speusippe, ne diffère pour ainsi dire en rien du péripatétisme. C'est pourquoi le péripatéticien Pison, pouvait dire que les Stoïciens ne se sont pas contentés d'emprunter à Aristote — il aurait pu dire à Platon, puisque c'est tout un — un ou deux principes; ils ont fait entrer dans leur système toute la philosophie péripatéticienne; ils ont usé de ses principes comme s'ils leur appartenaient, et pour dérober leur fraude ont imaginé simplement de changer les mots[2]. C'est ce qui explique comment Antiochus, qui prétendait rétablir l'ancienne Académie, et la trouvait identique dans ses principes avec Aristote, confondait également le stoïcisme avec le péripatétisme[3]. Influencé peut-être par l'enseignement de Mnésarque et de Dardanus[4], les Stoïciens, dont il avait suivi les leçons, peut-être obéissant, au moins dans l'exposition, à l'esprit du temps où le stoïcisme était dominant, ce philosophe qui ne faisait du platonisme, du stoïcisme et de l'aristotélisme qu'une seule philosophie, n'en prenait pas moins, aux yeux de ses contemporains, l'apparence d'un véritable stoïcien[5]. On disait même qu'il

tele dissentit. Acad. Post., I, 4. Platonis autem auctoritate... *una et consentiens duobus* vocabulis philosophiæ forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum : qui rebus congruentes nominibus differebant.

[1] Cic., *Acad. Post.*, I, 12. Correctionem veteris Academiæ potius quam aliquam novam disciplinam.

[2] Cic., *de Fin.*, V, 25. Stoïci... non unam aliquam aut alteram a *nobis*, sed totam ad se *nostram* philosophiam transtulerunt... Sic illi, ut sententiis *nostris* pro suis uterentur, nomina... mutaverunt. Les mots *nobis*, *nostram*, *nostris*, mis dans la bouche de Pison (M. Pupius Calpurnianus) désigne la philosophie péripatéticienne à laquelle il était attaché (*de Nat. D.*, I, 7). Il avait retiré dans sa maison Staséas le péripatéticien, dont Cicéron dit : *de Orat.*, I, 22. In illo suo genere omnium princeps. Il aimait à railler les Stoïciens, *de Fin.*, IV, 26.

[3] *De Nat. D.*, I, 7. Liber Antiochi nostri... vera loquitur. Antiocho enim Stoïci cum Peripateticis reconcinere videntur, verbis discrepare.

[4] Numen., Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 9, 739, c. d. Μνησάρχῳ γοῦν τῷ Στωϊκῷ σχολάσας ἐναντία Φίλωνι τῷ καθηγητῇ ἐφρόνησε. Cic., *Acad. Pr.*, 2, 22. Quid! Num Mnesarchi pœnitebat? Quid! Dardani, qui erant Athenis tum principes Stoïcorum.

[5] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 43. Sext. Emp., *P. Hyp.*, I, 33. ὁ 'Αντιόχος τὴν Στοὰν

avait fait entrer le Portique dans l'Académie et que dans la chaire de Platon il professait la philosophie stoïcienne.

C'est surtout dans la théorie de la connaissance, qu'il se rapproche, par ses solutions dogmatiques, du Portique et de l'ancienne Académie.

Il y a des gens, dit-il, qui refusent d'entrer en discussion avec les Académiciens de la nouvelle École; que peut-on attendre en effet d'une controverse avec des adversaires qui prétendent qu'il n'y a pas de preuve, d'aucune espèce, et à qui on ne pourra par conséquent jamais faire avouer qu'on leur a prouvé que leur thèse est fausse et que la nôtre est vraie? A quoi bon d'ailleurs, chercher à définir l'évidence? Trouvera-t-on quelque chose de plus clair que la clarté même? Il faut se garder de vouloir tout définir et tout démontrer[1]. Cependant l'Académie mérite qu'on discute avec elle le fond des choses, et c'est ce qu'Antiochus consent à faire comme il suit.

Philon prétend, que si, comme Zénon, on entend par κατάληψις une représentation imprimée dans l'esprit et causée par l'objet d'où elle vient, et telle qu'elle ne pourrait pas être ni être ce qu'elle est, si elle n'en venait pas, rien ne peut être connu, κατάληπτον; Antiochus trouve au contraire que la thèse est parfaitement juste et le prouve. Et d'abord, lorsque les organes des sens sont sains et bien constitués, leurs jugements sont si clairs et si certains, que l'homme, s'il en avait la puissance, ne pourrait pas s'en donner, et est même incapable d'en concevoir et d'en désirer de plus parfaits. Cela ne veut pas dire qu'ils ne sont pas souvent gênés ou troublés dans leur acte; aussi faut-il multiplier et varier les expériences[2] pour confirmer ou infirmer leur premier témoignage. C'est de ces expériences répétées et variées que naît

μετήγαγεν εἰς τὴν 'Ακαδημίαν ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ ὅτι ἐν 'Ακαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά.

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 6.

[2] Cic. *Acad. Pr.*, 2, 7. Mutari sæpe volumus... multaque facimus.

l'art[1], dont personne ne peut contester la puissance supérieure dans la perception des choses; par exemple, combien de choses, et des plus intéressantes, sait voir un peintre dans la nature ou dans un tableau, qui se dérobent à nos yeux inexpérimentés[2]. Les sens, il faut le reconnaître, ont besoin d'une éducation, même ce sens particulier, ce tact intime, ce toucher intérieur, comme l'appellent les philosophes, qui nous fait connaître le plaisir et la douleur[3]. Mais il n'en sont pas moins des témoins fidèles et sûrs, qui transmettent leur certitude aux jugements qui en dérivent, lesquels ne sont que des impressions sensibles liées. Mettre en doute la véracité des sens, c'est supprimer à la fois le jugement, le raisonnement, l'art, la mémoire. Mais ce n'est pas seulement la véracité de nos sens dont il n'est pas permis de douter, il est d'autres vérités également indubitables. Il y a, gravées, imprimées dans notre esprit, des notions générales sans lesquelles aucune conception particulière, aucun raisonnement n'est possible[4]. On ne saurait les considérer comme fausses sans renverser en même temps que l'art et la science, la morale et toute la vie pratique, qui reposent sur des principes compris, connus, certains, fermement arrêtés[5]. C'en est le fondement inébranlable et nécessaire, l'*inconcussum quid* ou comme dit Antiochus, *ut et moveri non possit*[6].

Il ne faut pas laisser aux Sceptiques l'échappatoire de

[1] Cette doctrine, encore qu'incomplète, est la vraie doctrine péripatéticienne. Conf. Ar., *Met.*, I, 1, 2. « L'expérience naît de la mémoire, et de l'expérience naissent l'art et la science, l'art, quand il s'agit d'une chose à produire, la science, s'il s'agit d'une chose qui existe déjà. L'art nait lorsque de plusieurs notions expérimentales il se forme dans l'esprit une seule notion générale. »

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 7. Quam multa vident pictores... quæ nos non videmus.

[3] Id., *id.*, l. l. Eo quidem (tactu) quem philosophi interiorem vocant. C'est en effet le nom que lui donnent les Stoïciens, ἐντὸς ἁφή, (Stob., *Sermon.*, Append., XX, 9), désignant par là la κοινὴ αἴσθησις d'Aristote, le sens vital, la conscience de la vie.

[4] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 7. Nobis notitiæ rerum imprimuntur, sine quibus nec intelligi quidquam nec quæri aut disputari potest. . ἐννοίας notitias appellare tu videbare.

[5] Id., *id.* Omnis vitæ usum omnesque artes... comprehensi, percepti, cogniti, constituti.

[6] Id., *id.*, 2, 9.

mettre en doute le doute même. S'ils se donnent pour philosophes, ils ont dû discerner le vrai du faux, le mal du bien, ils sont obligés d'avouer qu'il y a au moins une chose connaissable, à savoir que rien n'est connaissable. Vouloir démontrer qu'on ne peut rien démontrer, c'est l'inconséquence même, la contradiction interne qui est le vice radical de leur système, et le ruine. Car leur raisonnement, comme tout raisonnement, partira toujours de propositions conçues et comprises, s'il veut aboutir à une conclusion.

Il est vrai qu'il en est parmi eux qui veulent distinguer entre ce qui est incertain et ce qui ne peut être compris, et qui constituent le vraisemblable comme règle de la conduite et de la vie. Mais s'il n'y a pas, comme ils le prétendent toujours, s'il n'y a pas de différence entre le vrai et le faux, si le faux peut paraître vrai et le vrai paraître faux, la règle du vraisemblable est détruite ; si au contraire on accepte qu'il y ait une différence, c'est alors que nous pouvons discerner le vrai du faux, nous pouvons connaître et comprendre la vérité. Si nous ne pouvons pas la connaître, en effet, que devient la probabilité et la vraisemblance ? Avec quelle unité de mesure en pourrons juger les degrés ? Comment savoir qu'on est plus ou moins proche d'un but qu'on ne peut ni voir ni connaître ni atteindre. C'est l'absurdité même[1].

L'homme ne peut refuser de consentir à la vérité quand elle lui apparaît[2], parce qu'elle est amie intime de sa nature, οἰκεῖον, parce que la raison est faite pour elle, comme il ne peut s'empêcher de désirer les choses appropriées à la loi de son être. Là est même le fondement de sa liberté ; car pour agir librement, il faut consentir, et pour consentir, il faut comprendre. Sur ce libre choix repose la vraie dignité de l'homme et son plus noble privilège. C'est en ruiner le fon-

[1] Cic., *Acad Pr.*, 2, 14. Si rebus comprehensis et perceptis nisa et progressa ratio hoc efficit, nihil posse comprehendi, quid potest reperiri quod ipsum sibi repugnet magis ? Id., *id.*, 2, 11. Quid autem tam absurde dici potest ?

[2] Id., *id.*, 2, 12. Non potest objectam rem perspicuam non approbare.

dement que de nier la possibilité de la connaissance vraie et certaine qui est la condition de la liberté morale.

Il n'est pas facile de déterminer avec quelque précision la théorie positive de la connaissance qu'Antiochus opposait au probabilisme : il n'acceptait sur ce point, dit Cicéron, ni la doctrine de Protagoras suivant laquelle le vrai est pour chacun ce qui lui paraît tel, ni celle des Cyrénaïques qui ne voient de certitude que dans nos émotions intimes, dans les phénomènes de la sensibilité ; ni celle d'Épicure qui donne aux sensations comme aux sentiments du plaisir et de la douleur la faculté de juger de la vérité des choses, ni celle de Platon, ni celle de Xénocrate, ni celle d'Aristote. C'est à Chrysippe que se rattache, dans sa théorie de l'intelligence, ce philosophe qui voulait et croyait être un académicien de vieille et vraie race, et qui au fond, en réalité est un pur stoïcien, *qui appellabatur academicus, erat quidem germanissimus Stoïcus* [1].

Nous avons vu en effet qu'il admet la définition de la *catalepsis* telle que l'avaient formulée les Stoïciens. Mais nous avons vu aussi que Philon lui-même admettait dans l'esprit et l'âme des notions primitivement imprimées, imprimées par un processus *subtil* qu'on ne sait comment interpréter. Ce n'est pas sur ce point qu'Antiochus s'écarta de son maître qui se rapproche des idées de Platon [2]. Il cherchait donc à concilier ici le Portique et l'Académie. Comment? C'est ce que nous ignorons.

La conciliation était plus facile dans la psychologie morale, où cependant il penche décidément et visiblement du côté du

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 46. « A Chrysippo pedem numquam... Num quid horum probat noster Antiochus ? Ille vero ne *majorum* quidem suorum ».

[2] M. Zeller croit qu'Antiochus n'acceptait pas la théorie des Idées. Il est peut être téméraire de considérer l'exposition du stoïcisme, identifié avec le péripatétisme, faite par Varron (*Acad. Post.*, I, 8) comme l'expression des idées personnelles d'Antiochus. D'ailleurs, de ce qu'Antiochus, par la bouche de Varron (*Acad. Post.*, I, 4, ex Antiocho jam pridem audita recordari,) rappelle qu'Aristote ébranla le premier le système des Idées, s'ensuit-il qu'il l'ait lui-même repoussée?

stoïcisme. L'exposé du sujet, fait par Pison[1], reproduit la conception éclectique d'Antiochus[2], qui confondait dans une seule et même doctrine les idées d'Aristote et celles de Polémon, succeseur de Xénocrate et représentant de l'Académie.

L'art de vivre, comme tous les arts, a son objet placé en dehors de lui-même. Cet objet auquel la philosophie de la vie doit et veut nous conduire doit avoir deux caractères : d'abord d'être approprié, en harmonie avec la nature humaine, οἰκεῖον, en second lieu de provoquer le désir de l'âme, cette forme générale du désir qui s'appelle ὁρμή. Mais quel est l'objet qui satisfait à ces deux conditions et constitue ainsi le souverain bien ? Pour le découvrir, la meilleure méthode est d'analyser psychologiquement, dans leur fond intime, les premiers mouvements impulsifs de notre nature morale, *fons in quo sint prima invitamenta naturæ*. Nous rejetons, dit Antiochus, toutes les solutions qu'ont données les autres philosophes de ce grave problème, et nous revenons à celle des anciens, qui n'est autre d'ailleurs, au moins dans son principe, que celle des Stoïciens[3].

Tout animal aussitôt qu'il est né a l'amour de soi, fait effort pour se conserver dans son être et dans le meilleur état que comporte sa nature. Pour l'homme le souverain bien sera donc de vivre conformément à sa nature, c'est-à-dire à la nature humaine et de créer aussi bien que de maintenir en lui le meilleur état et toute la perfection que cette nature comporte[4]. Mais quelle est cette nature? Elle est double ; l'homme est un composé, l'union d'une âme qui est sa partie

[1] Cic., *de Fin.*, V.

[2] Cicéron, du reste, considère comme fidèle, au point de vue historique, l'exposé du système platonicien et du système péripatéticien tels que les concevait Antiochus. *De Fin.*, V, 5-11. « *Antiquorum* autem sententiam Antiochus noster mihi videtur persequi diligentissime : quam eamdem Aristotelis fuisse et Polemonis docet.

[3] Cic., *de Fin.*, V, 9. Instituto veterum, quo etiam Stoïci utuntur, capiamus exordium.

[4] Id., *id.*, V, 9. Homini id esse in bonis ultimum secundum naturam vivere ; quod ita interpretemur, vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.

la plus noble avec un corps. La nature, qui lui a donné ce corps, veut qu'il le conserve dans tous ses éléments, dans tous ses organes, mouvements, fonctions, et qu'il y conserve leur force, leur santé, leur beauté[1]. A plus forte raison en est-il de même de l'âme, dont la santé est la vertu, et que la nature veut aussi que nous conservions dans sa plus grande perfection. L'âme est tellement supérieure au corps que sa perfection seule remplit l'objet du désir naturel de l'homme, et cependant ne suffit pas à le remplir parfaitement. Il faut, pour réaliser la perfection de la nature humaine, et par conséquent pour atteindre le vrai bonheur, joindre aux vertus de l'âme les forces, la beauté, les vertus du corps[2]. Il y a dans le corps, dans ses parties et dans son ensemble, comme dans l'âme. un principe propre et distinct qui nous meut spontanément. L'homme est un tout, et ce tout, il veut le conserver et le développer et par conséquent aussi les parties qui le composent. La beauté est désirable par elle-même; elle renferme dans son essence la dignité et la noblesse extérieures. Tout cela est une loi de la nature[3]. La nature veut être achevée, accomplie dans toutes ses parties[4].

Il est manifeste qu'Antiochus se rapproche ici des idées platoniciennes, et s'écarte du rigorisme stoïcien qui ne concevait guère la beauté que dans son essence morale. Il s'en éloigne même dans les maximes de la morale appliquée et sur un point important. Antiochus qui fait à la fois une différence de nature et une distinction de degrés entre les biens qui concourent au bien suprême, ne veut pas accepter le

[1] Cic., *de Fin.*, V, 12. Sed certe opus est ea valere et vigere et naturales motus ususque habere... id enim natura desiderat.

[2] Cic., *de Fin.*, V, 14. *Acad. Post.*, I, 5; *id.*, I, 6. Omnis illa *antiqua* philosophia sensit in una virtute esse positam beatam vitam nec tamen beatissimam nisi adjungerentur et corporis et cætera ad virtutis usum idonea.

[3] Id., *de Fin.*, V, 17. Cujusque partis naturæ et in corpore... sua quæque *vis* sit... Omnes natura totos se expetendos putent. Recte pulchritudo etiam propter se expetenda... Cur non etiam... propter se formæ dignitatem sequamur.

[4] Id., *id.*, V, 17. Natura suis omnibus expleri partibus vult.

principe stoïcien que toutes les infractions à la loi morale ont une valeur égale. Pour lui il y a des degrés dans le mal comme dans le bien [1]. Il n'admet pas davantage la thèse stoïcienne qu'il n'y a qu'une seule vertu. Il en reconnaît plusieurs, distinctes les unes des autres et ayant chacune leur fonction propre. Le beau moral est le système, l'unité de ces vertus; il y a sa racine, son fondement, sa substance ou son sujet d'inhérence; il en est par conséquent inséparable [2]. L'homme est fait pour l'action Le jeu même, souvent plus laborieux que le travail, témoigne de son besoin naturel d'activité. Le repos absolu, continu, le sommeil constant de l'action est en horreur à l'homme et même à l'enfant : c'est l'image de la mort [3]. Mais cette activité a plusieurs formes : elle est ou spéculative ou pratique. La plus noble est l'activité spéculative, la philosophie considérée comme l'étude et la connaissance des choses et particulièrement des choses suprasensibles que la nature nous a cachées et dont la raison humaine a le désir invincible et peut-être la puissance suffisante de découvrir le secret mystérieux. La seconde, qui lui est inférieure en dignité, est l'activité pratique, par où Antiochus [4] entend surtout la politique pratique, la participation active au gouvernement, *rerum publicarum administratio* [5], la vie de l'homme d'État ou du citoyen. Mais elle n'exclut pas la pratique des vertus sociales, plus universelles encore, qui ont pour but le maintien et le bonheur de la société humaine fondée sur l'amour de l'homme pour l'homme [6], et sur l'échange des services qu'ils peuvent se

[1] *Acad. Pr.*, 2, 43. Placet Stoïcis omnia peccata esse paria. At hoc Antiocho vehementissime displicet.

[2] Cic., *de Fin.*, V, 23 Honestum illud quod ex his virtutibus exoritur, et in his hæret... Conspiratio consensusque virtutum : tale est illud ipsum honestum.

[3] Id., *id.*, V, 21. Mortis instar.

[4] Est-ce bien Antiochus, alors sans patrie, ou dont la patrie d'adoption, Athènes, avait perdu toute indépendance politique, ou le romain Cicéron qui exprime ce sentiment?

[5] *De Fin.*, V, 21. Primum consideratio cognitioque rerum cælestium... deinde rerum publicarum administratio.

[6] *Id.*, V, 23 Conjunctio inter homines hominum, et quasi quædam societas et communicatio utilitatum, et ipsa *caritas generis humani.*

rendre les uns aux autres et dont les uns et les autres ont également besoin. Car la nature a mis au cœur de l'homme l'instinct social, la faculté politique, τὸ πολιτικόν [1]. Cet instinct social, qui a ses premiers objets dans les relations de la famille, s'étend ensuite aux citoyens d'une même patrie, et embrasse enfin l'humanité tout entière qu'il faut unir dans une seule et même société, *totius complexus gentis humanæ,... unam societatem hominum esse volumus* [2]. Pour donner une satisfaction plus ou moins étendue à cet instinct social, qui n'est au fond que l'amour, sont nécessaires les vertus : en premier lieu la justice, puis la piété, la bonté, la générosité, la douceur, la grâce même [3]. On se demande comment cet esprit judicieux et sensé, sinon puissant, qui cherche à concilier en lui-même et à fondre en un ensemble doctrinal les principes éthiques des Platoniciens, des Péripatéticiens et des Stoïciens, en un mot ce qu'il appelle la philosophie de l'antiquité, *antiqua philosophia*, a pu adopter et faire entrer dans cette conception, en les rattachant aux principes contraires des deux autres Écoles, les paradoxes des Stoïciens : que le sage ne connaît point les passions, ni la crainte ni l'affliction, qu'il n'est jamais troublé ni agité, qu'il jouit d'une inaltérable *apathie;* qu'il est seul riche, seul beau, seul citoyen, seul libre, seul roi, et Cicéron a bien raison de lui objecter, qu'après avoir identifié la philosophie morale d'Aristote avec celle de Platon, il ne lui est pas permis d'attribuer à ces philosophes des pensées dont on ne peut découvrir la moindre trace dans leurs écrits [4].

[1] Cic., *de Fin.*, V, 23. Quum sic hominis natura generata sit ut habeat quiddam *innatum* quasi civile atque populare, quod Græci πολιτικόν vocant.

[2] *Id.*, l. l.

[3] *Id.*, l. l. Pietas, bonitas, liberalitas, benignitas, comitas. Il est sans doute superflu de rappeler que le mot *pietas* s'entend non seulement de l'accomplissement des devoirs envers les dieux, mais des sentiments naturels, des affections de famille, de l'amour des siens et du respect envers eux.

[4] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 44. Ubi Xenocrates, ubi Aristoteles ista tetigit? Hos enim quasi eosdem esse vultis... Hæc tibi, Luculle, si es assensus Antiocho familiari tuo, defendenda.

On voit quelle a été la tentative et l'œuvre d'Antiochus : d'abord il veut extirper de l'Académie le scepticisme qui y était entré avec Arcésilas, et qui, aux yeux de tous, caractérisait l'École et justifiait par cette innovation considérable le titre de nouvelle qu'on lui donnait. De plus il prétend rétablir le platonisme dans ses vrais principes, dans sa forme antique, c'est ce qu'il appelle la philosophie des anciens. Mais Aristole et Zénon ont exercé depuis deux siècles et demi une influence profonde sur les esprits ; le stoïcisme surtout est devenu dominant par le caractère scientifique et rigoureux de sa méthode d'exposition. Son empire a pénétré dans les Écoles rivales, et c'est à travers ses formules qu'Antiochus voit, et sous ses formules qu'il expose la philosophie de Platon et celle d'Aristote, dans lesquelles il n'en veut voir qu'une seule. Ce n'est pas précisément encore l'éclectisme ; car il ne choisit pas ; pour choisir il faut éliminer, et pour éliminer il faut sentir les différences et les oppositions des systèmes : Antiochus ne les voit pas. Son esprit n'a pas assez de force pour pénétrer jusqu'aux racines dernières des idées qui séparent Aristote de Platon et tous les deux des Stoïciens. Sa vue superficielle et légère, au prix d'inconséquences[1], de contradictions dont il n'a pas conscience, ne s'arrête que sur les ressemblances et voit partout identité. Sa psychologie de l'entendement, d'un caractère plus platonicien, sa psychologie morale d'un caractère plus stoïcien, n'en renferment pas moins également des idées péripatéticiennes amalgamées sans principe et sans autre règle que l'unité, supposée *a priori*, de ces doctrines[2]. Au fond c'est un stoïcien inconscient et hésitant, *balbutiens*.

[1] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 22. Quamvis fuerit acutus, ut fuit, tamen inconstantia levatur auctoritas.

[2] C'est ce qui faisait dire à Ænésidème (Phot., *Bib. Gr.*, Cod 212). « οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, φησί (Ænésidème) μάλιστα τῆς νῦν καὶ ταῖς Στωϊκαῖς συμφέρουσι ἐνίοτε δόζαις καὶ εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν Στωϊκοὶ μάχονται Στωϊκοῖς » ; à Cicéron, parlant d'Antiochus : « Stoïcus perpauca balbutiens » ; à Plutarque (*Cic.*, 4) : τὸν Στωϊκὸν ἐκ μεταβολῆς θεραπεύων λόγον ἐν τοῖς πλείστοις.

Malgré la résistance désespérée de Philon qui lutta jusqu'à la mort[1], Antiochus parvint à son but, et l'Académie renonça désormais au scepticisme. Héraclite de Tyr, disciple de Clitomaque et de Philon, soutint bien encore la théorie du probabilisme[2] défendu par Cicéron et Varron; mais presque tous les membres de l'École subirent l'influence de leur maître, dont Potamon va dégager et mettre au jour la vraie tendance philosophique en lui donnant une formule précise et un nom caractéristique : l'éclectisme. Aristus, frère d'Antiochus et qui lui succéda dans le scholarchat, à Athènes, où Brutus l'entendit, vers 65 avant J.-Ch., est appelé par Cicéron[3] l'héritier de l'Académie : ce qui signifie sans doute que l'enseignement d'Aristus ne faisait que reproduire celui de son frère; cette identité doctrinale est constatée directement par Cicéron, qui, faisant allusion aux leçons qu'il avait entendues d'Aristus à Athènes, où il le rencontra en 51, dit de lui : « *Dicebantur hæc quæ scripsit etiam Antiochus locis pluribus* »[4]. On en a une preuve indirecte dans ce même endroit des *Tusculanes*, où Cicéron dit que sur la question du souverain bien, il était en désaccord aussi bien avec Aristus qu'avec Antiochus. Il n'en rend pas moins justice à la distinction de cet esprit, et Aristus est le seul de tous les philosophes enseignant à Athènes qu'il juge digne d'une mention honorable, dans le piteux état de l'enseignement philosophique à ce moment là : « *Philosophia* ἄνω κάτω ; *si quid est, est in Aristo apud quem eram*[5], » c'est-à-dire, *quum Athenis imperator apud eum deversarer*.

On peut encore considérer comme appartenant sinon à la nouvelle Académie, qui a perdu son caractère distinctif, du moins à l'École platonicienne d'Antiochus, Sosus, son com-

[1] S. Aug., *c. Acad.*, III, 18. Huic (Antiochus) Philo restitit donec moreretur.

[2] Cic., *Acad. Pr.*, 2, 4. Homo (Heraclitus) sane in ista philosophia, quæ non prope dimissa revocatur, probatus et nobilis.

[3] *Brut.*, 97.

[4] *Tusc.*, V, 8.

[5] *Ad Att.*, V, 10.

patriote, auquel il avait dédié son ouvrage contre Philon ; Ariston et Dion que Cicéron [1] nous montre avec Antiochus à Alexandrie, que Zumpt considère comme Péripatéticiens tandis qu'ils paraissent à Zeller plutôt Platoniciens : ce qui semble prouver, par cette hésitation même, le caractère indécis, flottant, déjà presqu'éclectique de leur enseignement ; enfin Théomnestus, successeur d'Aristus comme scholarque de l'École d'Athènes et qui, malgré ses prétentions au titre de philosophe[2] n'était guère qu'un rhéteur.

[1] *Acad. Pr.*, II, 4.
[2] Philostr., *Vit. Soph.*, I, 6.

DEUXIÈME PARTIE

LA PSYCHOLOGIE DES PLATONICIENS ÉCLECTIQUES

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

ORIGINE ET CARACTÈRE GÉNÉRAL DE L'ÉCLECTISME

Socrate, en proclamant que la philosophie est l'œuvre de la conscience individuelle et de la pensée libre, a déposé, dans l'École qu'il a fondée, un principe de vie qui lui permet de se renouveler et de se rajeunir sans cesse. C'est dans son sein, nous l'avons vu, qu'est né le scepticisme ; c'est dans son sein que l'éclectisme va naître. Antiochus, en renonçant au doute systématique et même au probabilisme, avait en même temps introduit dans l'Académie un germe d'éclectisme, puisqu'il prétendait démontrer l'identité réelle, sous des différences apparentes et malgré des divergences purement extérieures, des doctrines des grands penseurs du passé. C'est en effet manifestement une forme de la tendance éclectique d'essayer, comme il l'a fait, de concilier, par des efforts d'interprétation, les théories de Platon, d'Aristote et des Stoïciens.

Ce mouvement de l'esprit philosophique n'a rien que de naturel. L'éclectisme est encore sceptique à sa manière et relativement. Il est clair que si l'on cherche la solution des

problèmes de la nature, de la vie et de la pensée dans la conciliation et la fusion de systèmes philosophiques qui l'ont déjà tentée, c'est qu'on ne croit pas qu'aucun d'eux l'ait trouvée tout entière et d'une façon absolument satisfaisante. Il y a là une forme ou du moins un moment de doute. D'un autre côté, l'esprit qui cherche à opérer cette fusion, cette conciliation des doctrines différentes et souvent très opposées, est forcément renvoyé à lui-même, et par cela seul supposé posséder naturellement et au moins en puissance les notions premières qui doivent le conduire dans cette opération et lui permettre de distinguer la vérité de l'erreur. A ce trait, qui fait de la raison individuelle la règle et la mesure de la vérité, on reconnaît l'esprit socratique.

L'éclectisme ne s'accuse pas nettement et précisément ni dans Antiochus, ni dans Eudore, son disciple, ni dans Arius Didyme : ils ne cherchent tous encore qu'à montrer, par d'habiles et hardies exégèses, l'identité ou du moins l'unité des doctrines du Lycée et du Portique et à ramener les deux systèmes à un seul, le Platonisme. C'est Potamon, d'Alexandrie, qui le premier donne à cette tentative de fusion partielle un principe qui permet de la généraliser, une méthode, une formule et un nom. Ce nom c'est, comme on le sait, l'Éclectisme[1], qui, d'un mouvement presqu'inconscient de l'esprit philosophique, va devenir le signe et le caractère d'une sorte d'École, d'une École nouvelle[2], ἐκλεκτική τις αἵρεσις. Le nom était nouveau ; la chose était ancienne. De tout temps les philosophes s'étaient emparés des vérités découvertes avant eux, et les avaient fait entrer dans le corps de leurs propres doc-

[1] M. Ravaisson rattache le mot à l'ἐκλογή et à l'ἀπεκλογή des Stoïciens, qui en avaient formé les adjectifs ἐκλεκτικόν et ἀπεκλεκτικόν. Mais le sens très particulier qu'ils donnent à ces mots, relatifs au choix entre les actions au point de vue moral, rend bien peu probable le rapprochement, que je crois tout extérieur. Stob., *Ecl.*, II, 142. τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, τὰ δὲ ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικήν. Plut., *Stoïc. Rep.*, 26. τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν.

[2] Diogène L., *Proœm.*, I, 21. ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ 'Αλεξάνδρεως ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων.

trines; cette assimilation avait même reçu un nom employé par Théophraste, συμφόρησις[1]. Le trait distinctif de la formule de Potamon, c'est que la sélection qu'elle prescrit entre les différentes opinions des philosophes devient, à partir de lui, un principe philosophique, une méthode scientifique, réfléchie et raisonnée.

Il faut remarquer la prudente réserve des termes de Diogène; il ne dit pas que Potamon fonda une École, mais une sorte d'École, αἵρεσίς τις. Dans l'énumération des Écoles grecques, postérieures à Socrate et qu'il appelle *Éthiques,* Diogène qui les porte à dix, Hippobotus qui les réduit à neuf, ne la mentionnent ni l'un ni l'autre. A ce moment encore, l'éclectisme apparaît moins comme une École distincte, séparée, professant une doctrine philosophique propre et caractérisée, que comme une tendance commune, une direction générale, ἀγωγή, que suivent toutes les Écoles à partir du mouvement imprimé par Antiochus, défini et systématisé par Potamon. Elles acceptent toutes, tacitement le plus souvent, elles pratiquent toutes, sans le formuler, le principe qu'il a posé, à savoir que pour arriver à la conception vraie des choses et du monde, il est nécessaire et il suffit de choisir dans chacune des doctrines antérieures qui ont exposé les solutions des problèmes philosophiques, celles qui sont par nous jugées les meilleures et que nous approuvons comme telles, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων. Cette tendance qui suppose évidemment que la vérité sur ces questions est actuellement trouvée, que la moisson est mûre et déjà coupée, qu'il ne s'agit plus que de ramasser les épis disséminés, sans qu'on se demande où l'on trouvera le lien de la gerbe, cette tendance s'empare non seulement de l'Académie, où elle est née, mais du péripatétisme sur son déclin, du pythagorisme renaissant, des Écoles juives et chrétiennes qui l'appliquent sans règle et sans mesure ; elle domine et caractérise toute la philoso-

[1] Theophr., *Fragm. phys.*, 2. συμπεφορημένος.

phie dans la période qui s'étend depuis et même un peu avant Auguste jusqu'aux fondateurs de l'École alexandrine.

A quel moment a commencé sérieusement ce mouvement? Cela revient à se demander à quelle époque a vécu Potamon. Cette question, en apparence purement historique et chronologique, a un intérêt philosophique réel, et malgré les difficultés qu'elle présente, il importe de la résoudre. Diogène, dans le passage de son Introduction que nous avons déjà cité, nous dit que cette espèce d'École, qu'on appelle éclectique, a été fondée par Potamon d'Alexandrie « il n'y a pas bien longtemps », πρὸ ὀλίγου εἰσήχθη. Suidas, qui au mot αἵρεσις copie textuellement Diogène, au mot Ποτάμων, dit au contraire que Potamon a vécu avant Auguste et après lui[1]. » Quelle conclusion tirer de ces renseignements contradictoires, dont l'un place Potamon dans la dernière partie du Ier siècle av. J.-Ch., et dont l'autre le rejette dans la première moitié du IIIe siècle de l'ère chrétienne, c'est-à-dire à trois cents ans de distance ? Beaucoup se sont travaillés à la chercher ; les conjectures et les hypothèses se sont multipliées[2] sans aboutir à une solution sérieusement autorisée. Il faut pourtant bien en admettre une : cherchons à notre tour la plus raisonnable qui se puisse trouver.

Si l'on admet, comme la chose est extrêmement probable, qu'il s'agit, dans les deux notices de Suidas, du même personnage, on a le choix entre plusieurs hypothèses. La première est d'entendre les mots πρὸ ὀλίγου comme Ménage, dans un sens si large que Diogène, vivant au IIIe siècle après J.-Christ, aurait pu les employer en les appliquant à un personnage qui vivait une vingtaine d'années avant l'ère chrétienne. Quelqu'élasticité que puissent avoir les formules

[1] πρὸ Αὐγούστου καὶ μετ'αὐτόν. Diels (*Doxogr. Gr.*, p. 81) préfèrerait, je ne sais pourquoi, κατ'αὐτόν.

[2] Brücker, *Hist. Crit. Phil.*, t. II, p. 193 et 623 ; t. VI, p. 400 ; Richter, *Plotin's Lehr vom Sein*, Halle, 1866; Fabric., *Bib. Gr.*, t. III, p. 184; Jul. Simon, *Hist. de l'École d'Alex.*, t. I, p. 199; Nietzsche, *Rhein. Mus.*, t. 23-24-25.

chronologiques indéfinies, il est difficile de croire que πρὸ ὀλίγου puisse s'appliquer à un intervalle de 300 ans[1]. La seconde est de ne tenir aucun compte de l'autre notice de Suidas, et de placer Potamon vers le IIIe siècle, en en faisant un prédécesseur d'Ammonius Sakkas et un précurseur de l'école de Plotin. C'est le sentiment de Brücker[2], auquel se rallie Zeller ; mais c'est méconnaître la grande originalité de cette école de ne voir en elle que la continuation et le développement de l'œuvre commencée par Potamon, et d'un autre côté il serait bien étrange que le principe éclectique, qui pénètre tous les systèmes philosophiques depuis Auguste et les inspire, n'ait reçu son nom et sa formule que 300 ans après avoir exercé une si profonde et si universelle influence, et juste au moment où ce mouvement s'épuise ou du moins se transforme. Une troisième solution, plus ingénieuse que solide, proposée par Nietszche dans une série d'études sur les sources de Diogène[3], consiste à supposer que Diogène a emprunté tous ses renseignements biographiques et philosophiques directement à Favorinus, Hippobotus et Dioclès[4], et particulièrement la notice dont il s'agit à l'introduction de l'ouvrage de ce dernier auteur, qui lui-même s'était servi d'Hippobotus. La formule πρὸ ὀλίγου, très exactement employée soit par Dioclès, soit par Hippobotus, qui tous deux vivaient au Ier siècle avant J.-Ch., aurait été, par faute d'attention, reproduite par Diogène qui les copiait textuellement et servilement l'un et l'autre, dit même un critique[5]. Il est sans

[1] Diog. L., ed. Londres, p. 1. « Junior Trajano et Hadriano atque etiam Pio Laertius fuerit necesse est. At non longe post eorum tempora vixisse patet, siquidem in Præfatione operis, quum de Secta Eclectica disserit, ait eam *nuper*, πρὸ ὀλίγου, a Potamone Alexandrino fuisse introductam. Fuit autem Potamo sub Augusto et post Augustum, ut refert Suidas ».

[2] *Hist. Crit.*, t. II, p. 193.

[3] Insérées dans le *Rhein. Mus.*, t. XXIV, p. 201, sqq. et t. XXV, p. 223 sqq.

[4] Dioclès de Magnésie, auteur de deux ouvrages intitulés l'un, βίοι φιλοσόφων, l'autre Ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων. Diog. L., II, 54; VII, 48.

[5] Suivant M. Usener (V. *Hist. de la Psychologie des Grecs*, t. II, p. 202), Diogène n'a pas écrit une ligne de l'ouvrage qui lui est attribué. Il aurait formé son livre de morceaux détachés et copiés textuellement d'autres auteurs.

doute bien hardi d'avancer sans preuves que l'ouvrage de Diogène n'est qu'un abrégé de celui de Dioclès[1], ou une compilation sans critique de morceaux empruntés à différents ouvrages d'écrivains différents ; mais il est bien certain, sans aller jusqu'à cette conjecture téméraire, que Dioclès est avec Hippobotus un des auteurs auxquels se réfère le plus fréquemment Diogène ; ce Dioclès, vivant au temps d'Auguste, a pu tout naturellement se servir, en parlant de Potamon, de la formule πρὸ ὀλίγου, et il n'est pas invraisemblable qu'en résumant ou en copiant le passage relatif à ce philosophe, Diogène, par négligence ou par mégarde, l'ait reproduite textuellement. Ainsi interprétée cette formule s'accorderait avec la seconde notice de Suidas et même la confirmerait. Mais il faut admettre pour cela une bien grande négligence de Diogène, qu'on ne suppose telle que pour les besoins de la cause. Je me demande s'il ne serait pas plus naturel, encore peut-être que plus hardi, de lire dans le texte de Diogène, copié par Suidas, πρὸ Αὐγούστου au lieu de πρὸ ὀλίγου, ou mieux encore ὀλίγου πρὸ Αὐγούστου. On sait comment, avant l'invention de l'imprimerie, s'opérait la publication des livres. Les *librarii* avaient des ateliers de copistes auxquels un contre-maître dictait l'ouvrage. Dans cette dictée rapide[2], un moment d'oubli, de distraction du chef des copistes a pu faire déplacer le mot ὀλίγου et omettre celui d'Αὐγούστου qu'il remplaça[3]. Attribuer une faute à des

[1] Nietzsche, *Rhein. Mus.*, t. XXIV, p. 201. « Laertius est Dioclis 'Επιτομή ».

[2] Martial, *Epigr.*, II, 1, 5. Hæc *una* peragit librarius hora. Le mot *hæc* se rapporte aux 93 épigrammes du second livre, contenant 540 vers, sans compter les titres.

[3] Diderot, que copie P. Leroux dans sa *Réfutation d'Éclectisme*, p. 57, commet de graves contre-sens dans la traduction du passage de la *Vie de Plotin*, par Porphyre, § 9, où l'on rencontrait le nom de Potamon qui, d'ailleurs, a été changé dans les éditions récentes, en celui de Polémon. Il fait dire à Porphyre qu'au nombre des jeunes gens et des jeunes filles qui remplissaient la maison de Plotin, « fut un Potamon que Plotinse plaisait à entendre sur une philosophie dont il jetait alors les fondements, ou plutôt sur une philosophie qui consiste à fondre plusieurs systèmes en unseul ». Il n'y a pas un mot de cela dans le texte de Porphyre que voici : « ἐν τούτοις δὲ ἦν καὶ Ποτάμων (Leg. Πολέμων) οὗ τῆς παιδεύσεως φρονίζων πολλάκις ἄν καὶ μέτρα

copistes ne me paraît pas une hypothèse invraisemblable, et cette hypothèse nous permet de mettre la chronologie d'accord avec la logique et de ne pas rejeter le fondateur reconnu de l'éclectisme trois siècles après l'éclectisme même.

Potamon sera donc pour nous comme pour MM. Ravaisson, Ueberweg, Diels et Nietzsche, un philosophe, platonicien probablement, malgré l'amalgame sans critique et sans système d'idées péripatéticiennes et d'idées stoïciennes que nous rencontrons dans ce que nous savons de ses conceptions. Il a vécu vers la fin du Ier siècle avant Jésus-Christ, après Antiochus, dont il a dû subir l'influence déjà éclectique ; il a été ainsi le contemporain du frère d'Antiochus, Aristus, d'Eudore et d'Arius Didyme. En adoptant cette chronologie, l'éclectisme aura ses antécédents logiques naturels, et le mouvement intellectuel qui l'a produit se liera avec les mouvements philosophiques qui le précèdent, au lieu d'apparaître comme un fait accidentel, isolé, sans fondement rationnel.

Ce n'est pas que j'admette dans l'histoire de la philosophie une évolution nécessaire de la pensée, un progrès continu, fatal, qui ne laisse aucune place aux mouvements de réaction, d'opposition, à aucune action personnelle et libre. Je relève ici seulement comme des faits, le lien en même temps que la succession de l'éclectisme et du scepticisme. Quant à la loi d'un enchaînement nécessaire des systèmes se conditionnant les uns les autres dans leur succession fatale, elle est encore à démontrer. Il y a certaines périodes de l'histoire de la philosophie où en effet on croit suivre le lien des idées et leur développement logique, et voir se dérouler continu le fil rouge qui les rattache ; mais il en est d'autres où il se brise ou du moins se dérobe. La théorie

ποιοῦντος ἠκροάσατο », ce qui signifie que ce Potamon était pupille de Plotin, que ce dernier surveillait son éducation, prenait intérêt à ses travaux, et n'aurait même pas dédaigné d'entendre les vers que composait le jeune homme.

du développement[1] est une idée *a priori*, un système, une hypothèse, ce n'est point un fait. L'histoire de la philosophie elle-même n'enregistre que des faits. Il n'est pas sans intérêt ni hors de propos de remarquer en passant que l'hypothèse de l'évolution de la philosophie, qui la ramène à la notion d'un germe vivant et organisé, se développant selon des lois naturelles, stables, nécessaires, a quelqu'affinité avec l'éclectisme qui repose, inconsciemment, sur cette même idée, à savoir que la science et la vérité sont unes et vivantes.

Quoi qu'il en soit, c'est un fait que l'éclectisme a des affinités avec le scepticisme. Celui-ci fondait ses négations concernant la possibilité de la connaissance sur les contradictions inconciliables que présentent entre eux les différents systèmes philosophiques qui se sont proposé de l'expliquer. La nécessité de réfuter leurs arguments sceptiques avait ramené forcément l'attention sur ces anciennes doctrines. Antiochus avait tiré de cette étude profonde une conviction opposée à celle des sceptiques. Les grands philosophes du passé, si l'on sait en comprendre la vraie doctrine, si l'on va jusqu'au fond des idées qu'ils développent, sont au contraire réellement d'accord entre eux. Les oppositions, les contradictions qu'on s'efforce de relever ne sont que des différences d'exposition, de technologie, qu'une étude plus approfondie des choses mêmes fait disparaître.

Il était difficile à des esprits doués du sens philosophique de maintenir longtemps et absolument cette position ; mais sans manquer à la vérité historique, sans nier les divergences réelles, radicales en certains points et irréductibles, des systèmes antérieurs, sans contester leurs erreurs communes ou particulières, on pouvait bien admettre qu'il y a du vrai dans chacun d'eux. Les anciens, dont Antiochus a

[1] C'est sur ce principe qu'est construite l'*Histoire de la Philosophie des Grecs* de Zeller.

ramené l'étude et fondé l'autorité, ont pu se tromper et se sont en effet souvent trompés ; mais ils ont pu trouver certaines vérités, et en effet ils en ont trouvé. Comment supposer que tant et de si nobles esprits aient fait pendant tant de siècles de si magnanimes efforts et qu'ils aient tous travaillé en vain ? N'y a-t-il pas lieu de croire que si l'on recherche dans les philosophies du passé les vérités qui s'y trouvent disséminées et dispersées, si on parvient à les dégager des erreurs qui s'y mêlent, on pourra former, en les réunissant, un ensemble de doctrines qui satisfassent la raison. Je dis un ensemble : une somme de vérités, plutôt ; car la nécessité d'une organisation systématique, d'un tout systématisé et organisé, ne semble pas avoir été envisagée par les éclectiques comme une conséquence de leur principe. Ils n'en sentent pas le besoin ; ils paraissent croire que le caractère de la vérité étant d'être toujours et partout d'accord avec elle-même, les vérités particulières qu'ils recueillent et ramassent se fondent et s'organisent naturellement toutes seules, par le seul fait de leur rapprochement et de leur contact, et trouvent en elles-mêmes le principe d'unité qui est nécessaire à une conception systématique. Peut-être aussi et plus probablement encore, ils ne sentent pas le besoin d'unité scientifique, ce qui dénote leur impuissance, et explique qu'ils n'ont jamais pu être que des commentateurs et des critiques. Leur méthode, au fond, se borne à rechercher les doctrines qui leur plaisent le mieux, τὰ ἀρέσκοντα, c'est-à-dire sans doute celles qui résistent le mieux à l'effort de leur propre raison, ou à l'effort de la critique générale. Mais ce choix, cette séparation de l'ivraie et du bon grain, la puissance de distinguer la vérité noyée et comme perdue au milieu des erreurs, impliquent la possession d'une unité de mesure, d'un principe de discernement, d'un critérium.

Ce critérium ne peut pas être le résultat de la connaissance, puisqu'il la précède, la guide et la rend seul possible. Il faut donc poser tacitement en principe que tout homme

possède, par cela seul qu'il est homme, et quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine, une mesure pour distinguer le vrai du faux. Cette mesure ne peut être qu'un système de vérités premières, données ou déposées immédiatement dans la conscience, encore que confusément aperçues par elle et plutôt senties qu'aperçues. On peut concevoir cette immédiatité de deux manières : elles peuvent dériver, il est vrai, de l'expérience, mais d'une expérience instinctive, résultat nécessaire et immédiat du simple contact de l'esprit avec les choses, et être ainsi antérieures à toute culture, puisqu'elles ne seraient produites par aucun appareil logique et scientifique. C'est ainsi, nous l'avons vu, que les Stoïciens concevaient leurs φυσικαὶ ἔννοιαι. On peut aussi, pour expliquer la présence en tout homme des vérités universelles et nécessaires, admettre l'hypothèse platonicienne, d'après laquelle elles nous sont données par une participation directe d'êtres supérieurs, placés au-delà comme au-dessus de la nature. Cette communication est surnaturelle, bien que Platon ait cherché à l'expliquer par l'hypothèse que l'âme elle-même est une sorte d'Idée ou d'essence supra-naturelle, dont la communication avec le monde divin des Idées est en quelque sorte naturelle, puisqu'elle résulte d'une affinité de nature. Mais ceux qui n'admettaient qu'une partie de la théorie des Idées, à savoir l'origine surnaturelle des vérités premières, étaient entraînés à admettre également une révélation. Aussi les théories psychologiques des Éclectiques, surtout des Pythagoriciens et des Platoniciens, sont-elles marquées d'un caractère toujours grandissant de crédulité superstitieuse et d'opinions théosophiques. Le scepticisme avait contribué pour sa part à faire naître et à développer cette tendance, en ébranlant la confiance de la raison en elle-même. Il y a un tel besoin pour l'esprit de se reposer dans une certitude, qu'à défaut de principes rationnels, il accepte les solutions les plus mystiques et toutes les conséquences qui en dérivent. Nous verrons s'opérer, dans le sein même du platonisme

éclectique, cette transformation du sens philosophique en esprit théosophique, et encore plus puissamment dans les Écoles pythagoricienne et juive.

Un autre caractère marque le mouvement philosophique de cette période. Le principe général qui le produit et le gouverne implique un retour vers l'étude approfondie des sources, des monuments originaux du passé, particulièrement de Platon et d'Aristote, depuis longtemps déjà négligés ou mal connus. C'est le règne qui commence de l'érudition, de l'histoire, de l'exégèse, de la critique. Comme le dit Sénèque : *quæ philosophia fuit, philologia facta est.* Bien que les problèmes psychologiques relatifs à l'âme, à la connaissance et à la vie tiennent toujours la place prédominante, l'étude de Platon et d'Aristote fait revivre quelque intérêt pour les questions négligées de la métaphysique et de la physique générale. On ne doute plus que l'homme soit capable de trouver la vérité, sinon universelle et absolue, du moins dans de certaines limites. On est même disposé à croire de plus en plus qu'elle a été découverte par les efforts des anciens, et qu'il ne s'agit plus que d'en rechercher les éléments épars et dispersés. Le principe éclectique se précise et s'accentue avec plus de force et une plus grande conscience : « Ce qu'on appelle philosophie, dit Clément d'Alexandrie, ce n'est pas la doctrine platonicienne ou la doctrine péripatéticienne ou la doctrine stoïcienne, mais l'ensemble des vérités qui ont été professées dans chacune de ces Écoles. Ce système, ce choix, voilà pour moi la philosophie[1] », et Justin[2] à son tour : « Bien des gens ignorent ce que c'est que la philosophie ; s'ils le savaient, ils ne seraient ni platoniciens, ni stoïciens, ni péripatéticiens, ni logiciens[3], ni disciples de Pythagore ; car toute cette science de la philosophie est une et

[1] *Stromat.*, I, 228 ; *id.*, VI, 642, a. ὅσα εἴρηται παρ'ἑκάστη τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς... τοῦτο τὸ σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν, φιλοσοφίαν φημί.
[2] *Dialog. c. Tryph.*
[3] Pierre Leroux (*Préf. de la Réfut. de l'Éclectisme*, p. 53) traduit λογικοί par

aboutit au même résultat ». Et quel est ce résultat un et commun ? Lactance va nous le dire : « Si quelqu'un rassemblait toutes les vérités éparses chez tous les philosophes et n'en faisait qu'*un corps*... cet homme n'aurait pas des sentiments différents des nôtres [1]. »

Ainsi l'éclectisme devient synonyme de philosophie, et pour quelques-uns même synonyme de la foi chrétienne, de la vérité religieuse, en laquelle ils voient renaître vivifiés par un autre esprit et organisés par la puissance de cet esprit en *un corps,* toutes les vérités que la science profane du passé avait déjà découvertes. L'éclectisme s'accorde parfaitement avec la nouvelle doctrine, en ce que leur principe commun est que la vérité n'est plus à chercher, qu'elle est toute trouvée : il n'y a plus qu'à la comprendre et à y croire. On comprend la faveur avec laquelle il est accueilli par les adeptes du christianisme, qui ont bien conscience, par une sorte de reconnaissance, qu'il a été et un précurseur de leurs idées et un préparateur de leur triomphe.

Le rôle philosophique de l'éclectisme est sans éclat et sans profondeur ; la période qu'il remplit de son activité n'a été féconde ni en grands esprits ni en œuvres considérables. Cela était donné dans la conception même de la méthode qu'il appliquait à la science et dans le principe dont il partait pour la construire. Il est évident que ce principe énervait l'effort de la pensée, y étouffait le germe de l'originalité. L'espoir de la découverte est seul capable d'entretenir et de stimuler les forces vives de l'esprit, et la tâche modeste et humble que se proposait l'éclectisme ne pouvait pas tenir la

rationalistes purs. C'est un contre-sens. Ce terme désigne parfois une secte de médecins qui prétendaient, *par le raisonnement*, pouvoir remonter des symptômes expérimentalement constatés aux causes invisibles des maladies et déduire de ces causes les remèdes. Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 156. ὑπὸ τῶν δογματικῶν φιλοσόφων καὶ τῶν λογικῶν ἰατρῶν πέπλασται. Ici il désigne les philosophes qui, des trois parties de la philosophie, physique, éthique et logique ou dialectique, considéraient cette dernière, c'est-à-dire la théorie de la méthode et du raisonnement comme la première et la principale. Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 21-24, elle avait pour objet τὴν περὶ τῶν κριτηρίων καὶ τῶν ἀποδείξεων θεωρίαν.

[1] Lact., *Div. Inst.*, VII, c. 2.

place de ce puissant ressort. C'était déjà un élément de faiblesse, sinon d'impuissance : il y en a d'autres.

On peut dire, à un certain point de vue et dans une certaine mesure, que le principe est faux. Les thèses philosophiques, extraites des systèmes antérieurs et dans lesquelles on a cru reconnaître la marque de la vérité, n'ont un sens précis, n'ont vraiment leur sens que dans le tout organique dont elles sont des membres et où elles remplissent une fonction logique, propre et spéciale. Introduites comme de vive force dans un autre corps de doctrines, quelquefois même juxtaposées, sans lien entre elles ni avec un principe supérieur d'organisation, elles perdent leur valeur, leur signification, leur vie ; bien plus elles résistent par certains côtés à la fusion qu'on veut leur imposer ; elles s'excluent réciproquement les unes les autres et se repoussent. Il est impossible de les ramener à l'unité sans renoncer au principe même de l'éclectisme. Ce n'est plus qu'un amalgame de propositions disparates dont le rapprochement forcé ou fortuit, le contact presque mécanique et formel ne fait que mieux ressortir la contradiction interne, quelque effort que fasse la logique externe pour la dissimuler, et cette contradiction qui, malgré tout, finit par se révéler, ruine l'autorité de chacune et de toutes.

Cependant peut-on dire que l'éclectisme a été pour la philosophie un moment absolument stérile, sans aucune valeur, sans aucune utilité ? Je n'en crois rien. Au fond l'éclectisme, c'est l'histoire et l'histoire critique de la philosophie ; elle ne se confond pas assurément avec la philosophie même ; peut-on dire qu'elle est réellement inutile à ses progrès et à sa constitution ? Quel philosophe aurait aujourd'hui la prétention de construire un système, si original qu'il le veuille croire, qui ne tiendrait aucun compte de ce qu'ont pensé Platon et Aristote dans l'antiquité, Bacon, Descartes, Leibnitz et Kant dans les temps modernes. Mais pour profiter de leurs découvertes et se garder de leurs erreurs, il faut avoir pénétré et

rayonné dans tous les sens de leurs idées. L'interprétation, l'exposition, la critique même des doctrines spéciales à une École par les adhérents de cette École ne vont jamais jusqu'au fond des choses. Involontairement, inconsciemment l'autorité du maître, l'empire qu'exercent des principes une fois admis imposent une sorte de respect qui voile la réalité. Pour déchirer ce voile, il faut une hardiesse qui manque à ceux qui sont enfermés et comme emprisonnés dans le cercle toujours exclusif d'une École, et que possèdera tout naturellement celui qui n'appartient à aucune. On n'a pas assez remarqué que l'éclectisme enferme l'obligation de se livrer à une critique universelle et approfondie des thèses philosophiques, puisqu'il a conscience qu'il aura autant d'erreurs à éliminer que de vérités à recueillir. L'éclectique ne se contente pas de regarder les systèmes du dedans; il les examine aussi du dehors; il y entre, mais il en sort. Cette indépendance lui permet une impartialité comme une bienveillance générales, un examen plus approfondi et plus consciencieux. Une École est toujours une espèce de secte et d'église, exclusive, intolérante et injuste.

Si au point de vue de la vérité historique, il importe de ne pas méconnaître les différences caractéristiques des systèmes très définis, comme était entraîné à le faire Antiochus, s'il est vrai qu'on ne formera jamais une philosophie vivante avec une mosaïque de fragments détachés et arrachés des doctrines les plus contraires, l'idée confuse et vague sur laquelle repose l'éclectisme n'est-elle pas fondée? N'est-il pas nécessaire de croire que les vérités philosophiques, à quelque système qu'elles appartiennent et qu'elles aient été empruntées, ne peuvent pas ne pas s'accorder entre elles, encore que leur unité, leur lien organique pour le moment nous échappe. La vérité est toujours d'accord avec elle-même [1].

[1] Arist., *Anal. Pr.*, I, ch. 32, p. 47, a. 8. δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ. Id., *Ethic. Nic.*, I, 18. τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα.

L'éclectisme n'est pas seulement un organe de critique approfondie et impartiale : il est par son essence même un organe de diffusion, de vulgarisation. La philosophie vivante ne doit pas être le monopole et le privilège des Écoles et des philosophes de profession; même considérée au point de vue spéculatif, elle veut se répandre et illuminer le plus grand nombre possible des esprits ; c'est par l'éclectisme qu'elle y parvient, qui, par ses procédés d'exposition et d'exégèse critique, par ses méthodes comparatives, les abondants développements de ses commentaires, se met volontiers au niveau des intelligences ouvertes à la culture générale. C'est par les travaux des éclectiques que les doctrines fondamentales de la psychologie de Platon, de la métaphysique et de la logique d'Aristote, de la morale des Stoïciens font aujourd'hui partie, comme par une transmission héréditaire, de la constitution des esprits cultivés. Nous ne pensons guère qu'avec les idées de ces grands penseurs. Ils mènent nos esprits. On disait de Chrysippe que si l'on effaçait de ses livres les citations des anciens, il n'y resterait que du papier blanc; on pourrait dire que si l'on supprimait de nos opinions philosophiques les pensées que nous ont communiquées, de ces grands maîtres, les vulgarisateurs éclectiques, notre esprit, au moins sous le rapport philosophique, serait véritablement une table rase.

L'éclectisme est le lot de tous les hommes qu'Épicure appelle de second ordre, parce que chez eux les idées les plus contradictoires se rapprochent sans qu'ils éprouvent le besoin de les unir ou de les lier : ce qu'ils ne pourraient faire qu'à la condition de posséder un principe supérieur, dans les développements duquel les contraires pussent trouver leur conciliation et leur harmonie, c'est-à-dire à la condition précisément de n'être pas de second ordre. Les grands penseurs, eux aussi et les plus originaux, Plotin, par exemple, ont incorporé dans les membres de leurs systèmes maintes doctrines de leurs prédécesseurs. Porphyre le remarque en ce qui concerne Plotin, qui a mêlé dans sa construction phi-

losophique les idées stoïciennes et péripatéticiennes au platonisme qui en est le fondement. Mais ces idées sont tellement absorbées et fondues avec les siennes mêmes, elles en sont ou en paraissent tellement le développement naturel et organique que c'est à peine si on reconnaît leur origine étrangère[1]. Aussi est-ce une vue très fausse et superficielle de considérer le système des Alexandrins comme une philosophie éclectique, produite, avec conscience, par agrégation de théories particulières, choisies dans les philosophies antérieures. On est revenu et avec raison de ce jugement, qui n'appréciait pas à sa vraie valeur la grande originalité de la puissante synthèse d'Ammonius Sakkas et de Plotin.

Ceux que nous considérons comme vraiment éclectiques n'ont pas eu de pareilles et aussi vastes conceptions. Il ne faudrait pas non plus trop mépriser leur œuvre et la réduire à une pure compilation, sans aucun principe d'unité. Sauf quelques indépendants qui ne se rattachent à aucune doctrine, comme Galien, et que Diogène[2] appelle les isolés, οἱ σποράδην, tous se réclament d'une école particulière et font profession de lui rester fidèles. Il y a là un lien au moins formel et nominal, et comme un centre autour duquel s'ordonnent tant bien que mal leurs idées empruntées. Mais cette unité est plus apparente que réelle ; car la distinction des Écoles et leur séparation ne repose presque sur rien, par suite de leurs emprunts communs et réciproques. On lit et on commente dans l'École platonicienne les livres de Chrysippe et d'Aristote, comme dans l'École d'Aristote les livres des Stoïciens et les dialogues de Platon. Il en est beaucoup parmi les éclectiques qu'on ne sait dans quelle école placer, et qu'on pourrait avec la même vraisemblance placer dans l'une ou dans l'autre[3]. Les principes particuliers à chaque

[1] Porphyr., *Vit. Plot.*, 14. ἐμμέμικται δ'ἐν τοῖς συγγάμμασιν καὶ τὰ Στωϊκὰ λανθάνοντα καὶ τὰ Περιπατητικά.

[2] Diog. L., VIII, 91.

[3] Diels, *Doxogr. Gr.*, p. 81, n. 4. Quam fluctuaverit ista ætate sectarum

école sont impuissants à opérer la soudure, précisément dans la mesure où ils restent caractéristiques et distincts. Pour y ramener, pour en déduire des théories empruntées à d'autres, on est obligé d'élargir les principes généraux propres, et d'altérer par une interprétation raffinée et subtile les thèses particulières qu'on y veut coudre. Ces altérations, où se font jour les idées personnelles de quelques-uns d'entre eux, ne sont pas pour la philosophie toujours sans profit ni sans quelque originalité. C'est même une raison de ne consulter leurs commentaires qu'avec prudence et défiance, quand on n'a pour objet que la vérité historique et la physionomie réelle des doctrines. Au point de vue de la philosophie même, une étude sérieuse de ce qui nous reste de leurs travaux[1] ne sera peut-être pas sans quelque intérêt ou du moins sans quelque utilité.

Nous garderons dans cette analyse critique la distinction officielle des Écoles, malgré ce qu'elle a de flottant et d'incertain, et nous étudierons successivement dans l'ordre suivant :

1. La Psychologie des Platoniciens éclectiques.
2. La Psychologie des Péripatéticiens éclectiques.
3. La Psychologie des Pythagoriciens éclectiques ou néo-Pythagoriciens.
4. La Psychologie des Éclectiques isolés, οἱ σποράδην.
5. Enfin la Psychologie de l'École Juive.

discrimen, docet illud de Antiocho : ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά. Sext. Emp., *Hyp.*, I, 235.

[1] Nous en savons peu de chose ; presque tous les documents originaux de cette période sont perdus, comme ceux d'ailleurs des Stoïciens, de la Nouvelle-Académie et de la plupart des Sceptiques.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA PSYCHOLOGIE DES PLATONICIENS ÉCLECTIQUES[1]

§ 1. — *Potamon.*

On ne peut pas plus déterminer avec précision l'École particulière à laquelle se rattachait Potamon, que l'époque où il a vécu. En le plaçant, par une conjecture qui nous a paru de toutes la plus vraisemblable, au temps des premiers empereurs[2], j'ai rapproché dans le temps le fondateur historiquement connu de l'Éclectisme, d'Antiochus, dans la philosophie duquel nous en avons surpris déjà le germe. Il était d'Alexandrie, où nous savons qu'il s'était formé autour d'Antiochus un groupe d'esprits distingués, voués à la philosophie. Comment aurait-il pu rester étranger au mouvement intellectuel, dont cette ville, rivale désormais heureuse d'Athènes, devenait le centre ? Il a pu, est-ce trop de dire qu'il a dû y entendre soit Antiochus[3], soit Aristus son frère[4], soit Théomnestus de Naucratis[5], les représentants de l'Académie qui a

[1] L'école platonicienne a perdu de son éclat et de sa gloire; mais elle a une durée plus longue que celle que lui attribue Sénèque (*Nat. Quæst.*, l. VII, c. 32) : « Itaque tot familiæ philosophorum sine successore deficiunt. Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt. »

[2] Bataille d'Actium et principat d'Auguste, 31 av. J.-Ch. Mort d'Auguste, 14 ap. J.-Ch.

[3] De 83 (?) à 74 av. J.-Ch.

[4] De 74 à 49 av. J.-Ch. Conf. Cic., *Brut..*, 97.

[5] Vers 44 av. J.-Ch.

déjà perdu le droit de s'appeler nouvelle. Il a vécu là en même temps qu'Eudore, Arius Didyme, Ammonius, nés ou élevés ou séjournant à Alexandrie, où Antiochus avait professé avec tant d'éclat. A moins de le considérer comme un philosophe tout à fait indépendant et isolé, comme le pense Tennemann, il semble naturel de le rattacher à ce petit groupe de Platoniciens qui avaient choisi Alexandrie comme centre de leur activité intellectuelle. C'était bien le lieu, comme le temps, le plus favorable à la doctrine éclectique, qui, par son principe, devait avoir pour effet d'apaiser les conflits violents et les haines ardentes des Écoles, et par là même devait être bien venue du pouvoir nouveau qui s'établissait à Rome et qui se présentait comme un pacificateur [1]. Sans doute dans le résumé très succinct que Diogène nous donne du contenu de la philosophie de Potamon [2], on reconnaît un mélange confus d'idées stoïciennes et d'idées péripatéticiennes; mais le Platonisme a sa part dans cet éclectisme [3], et peut-être dominante, comme l'a cru Brücker, qui a consacré à ce philosophe une étude complète [4]. C'est ce qu'ont pensé également tous les historiens qui, à tort sans doute, ont voulu voir dans le principe formulé par Potamon l'origine du néo-platonisme des Alexandrins, qui n'en serait que la déduction et le développement logiques.

Lorsque Juste Lipse, qui était un partisan du Stoïcisme, rencontre le nom de Potamon, et la maxime philosophique qu'il proclame comme principe de la science, il se livre à de véritables transports d'enthousiasme [5] : « *Ades, Ades, Optime philosophantium! viam ipsam ingressus es ad penetralia illa veri... O tarde repertum aut editum quod primitus oportebat!* »

[1] Arius fut un favori d'Auguste comme Antiochus l'avait été de Lucullus.

[2] D. L., *Proœm.*, 21. Nous n'avons pas d'autres renseignements.

[3] Photius, *Cod.*, 212. οἱ δ'ἀπὸ 'Ακαδημίας τῆς νῦν... καὶ Στωϊκαῖς συμφέρονται ἐνίοτε δόξαις (φησί Ænésidème).

[4] *Hist. Crit. phil.*, t. II, p. 193.

[5] *Manuduct. ad phil. Stoïc.*, l. I. *Dissert.*, 5.

Ce n'est pas le contenu même de la doctrine de Potamon, dont il ne connaissait pas plus que nous n'en connaissons nous-mêmes, qui fait pousser à Juste Lipse ces cris d'admiration. C'était la maxime, formulée comme un axiome, sans être ni analysée ni déduite, que la vraie philosophie n'est que l'ensemble des propositions qui, dans chaque système, paraissent les plus acceptables [1]. La mesure des vérités est donc dans la mesure de l'approbation que chacun de nous donne aux propositions qui les expriment. L'individu est ainsi le seul juge de la vérité.

Comme toutes les Écoles depuis les Stoïciens, Potamon, dans son ouvrage intitulé Στοιχείωσις, *Traité élémentaire,* étudiait le problème psychologique du critérium de la connaissance et le résolvait comme les Stoïciens. Il analysait cette notion du critérium, et y découvrait plusieurs éléments intégrants. L'un est l'agent qui opère le jugement et le discernement : c'est l'ἡγεμονικόν ou principe dirigeant de l'âme ; l'autre est l'organe, l'instrument par le moyen duquel s'opère cette activité [2], et cet organe, c'est la représentation absolument fidèle, ἀκριβεστάτη φαντασία, qui ne peut être entendue autrement qu'au sens de la représentation cataleptique des Stoïciens.

Dans la partie métaphysique de ses doctrines, Potamon se rapprochait davantage des Péripatéticiens. Outre les quatre causes, principes des choses, à savoir : 1. La matière, ἐξ οὗ ; 2. L'agent, la cause efficiente, τὸ ποιοῦν, ὑφ' οὗ ; 3. La qualité, ἡ ποιότης, ποίον, qui semble la cause formelle d'Aristote, par laquelle les choses reçoivent une essence propre, une détermination qualificative ; 4. L'espace, le lieu, τόπος, ἐν ᾧ, où les choses sont nécessairement contenues [3], il en avait admis une

[1] τὰ ἀρέσκοντα, terme dont se sert également Plutarque ou le pseudo-Plutarque, et que traduit à merveille le mot latin : placita. On trouve comme équivalent τὰ δόξαντα.

[2] D. L., l. l. τὸ μὲν ὡς ὑφ' οὗ... τὸ δὲ ὡς δι' οὗ.

[3] La notion de catégorie est confondue ici avec celle de cause.

cinquième, la cause finale, τέλος, d'origine aussi platonicienne que péripatéticienne, et dont l'idée, suivant la conception habituelle des anciens, prend plutôt place dans le système métaphysique qu'elle fonde, que dans l'analyse psychologique qui la découvre dans la conscience. La fin est ce vers quoi toutes choses sont rapportées, τέλος ἐφ' ὃ πάντα ἀναφέρεται. Au point de vue psychologique moral, la fin pour l'homme est la vie parfaite, accomplie en toutes sortes de perfections, enfermant, par conséquent, comme l'exposait la théorie éthique d'Aristote, les perfections du corps et les biens extérieurs comme les biens intérieurs et les perfections de l'âme [1].

§ 2. — *Eudore.*

Après Potamon, je place comme appartenant directement à la tendance éclectique dont il est le représentant reconnu, ce groupe d'Académiciens ou de Platoniciens, où se distinguent surtout Eudore, Arius Didyme et Ammonius, tous trois d'Alexandrie [2], comme Potamon, quoique le dernier,

[1] D. L., l. l. ζωὴν κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελείαν.

[2] Dans le même temps ont vécu Dercyllidès et Thrasylle, de Rhodes. Le caractère et l'objet de leurs ouvrages, philologiques plus que philosophiques, les rattachent à l'Académie. Albinus (dans son Εἰσαγωγή, c. 4, conf. Proclus, *in Tim.*, p. 7, l. 12; Porphyr., dans Simplicius. *in Phys.*, 54, b. o.; 56, b. o) rapporte que ces deux savants avaient disposé les Dialogues de Platon dans un ordre qui pouvait avoir son intérêt historique, parce qu'ils avaient tenu compte des circonstances et des personnages mis en scène, mais qui n'avait aucune utilité pour le but tout philosophique que lui-même se propose, à savoir de faciliter l'intelligence de la doctrine platonicienne. Thrasylle est célèbre par sa classification systématique et toute de convention des Dialogues en tétralogies. Porphyre (*Vit. Plot.*, 20) cite un assez long passage de Longin sur *la Fin*, περὶ τέλους, où il est dit que Plotin a fait comprendre, par son exégèse, les principes pythagoriciens et platoniciens beaucoup plus clairement, πρὸς σαφεστέραν ἐξήγησιν, que tous les autres commentateurs, Numénius, Cronius, Modératus et *Thrasylle*, dont les travaux ne peuvent être comparés à son œuvre. Ce qui prouve, d'une part, que ce dernier s'était occupé d'une exégèse philosophique des œuvres de Platon, quoique peu profonde, et, d'autre part, que son platonisme était pythagorisant, c'est-à-dire qu'il était éclectique, Schol., *in Juvenal*, VI, V, 576. Thrasyllus multarum artium scientiam professus, postremo se dedit Platonicæ sectæ. Proclus (*in Tim.*, 7, l. 12) cite Dercyllidès comme un commentateur du *Timée*.

maître de Plutarque, ait enseigné également à Athènes [1]. Ils ont vécu tous les trois à peu près dans la même période de temps, c'est-à-dire sous Auguste, Tibère et Néron, semblent s'être connus les uns les autres, et avoir fréquenté le même milieu social et intellectuel; il est certain du moins qu'ils s'inspirent, dans leurs travaux philosophiques, du même esprit, de l'esprit qu'il est naturel d'attribuer à l'influence de Potamon, à leurs relations personnelles avec lui et entre eux [2].

Parlons d'abord d'Eudore. Né à Alexandrie, contemporain de Strabon [3], ce philosophe se qualifiait lui-même, au dire d'Achille Tatius [4], du titre d'Académicien; c'est également celui que lui donne Stobée, en citant, d'après Arius Didyme, un extrait d'un de ses ouvrages intitulé : Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου, ouvrage très précieux, au jugement de Didyme, qui embrassait la philosophie tout entière, et où il avait traité toute la matière de lá science, par demandes et par réponses, προβληματικῶς [5]. La tendance éclectique de ses opinions se manifeste déjà dans la diversité de ses études. Cet Académicien, qui avait exposé *le Timée* de Platon, n'en commente pas moins *les Catégories* d'Aristote [6], et peut-être aussi *la Métaphysique* [7], et en même temps il interprète dans le sens platonicien les doctrines pythagoriciennes [8]. Son grand et célèbre

[1] Vers 67 av. J.-Ch.

[2] Diels, *Doxogr. Gr.*, p. 82. Ex hac Alexandrinorum Eclecticorum societate Arius, etc.

[3] Straton, né vers 50 av. J.-Ch., mort dans les dernières années de Tibère, qui meurt en 37 ap. J.-Ch.

[4] P. 153. C'est l'auteur d'une introduction aux *Phénomènes* d'Aratus (IIe ou IIIe siècle ap. J.-Ch.) Simplicius (*in Categ.*, Sch. Ar. *Br.*, 61. a, 25; 63, a. 43), le cite parmi les plus anciens exégètes des *Catégories*, avec Boëthus, Ariston, Andronicus et Athénodore, et le qualifie d'académicien : Εὔδωρος ὁ Ἀκαδημαϊκός.

[5] Stob., *Ecl.*, II, 40, Διδύμου. *Id.*, II, 48. βιβλίον ἀξιόκτητον ἐν ᾧ πᾶσαν ἐπεξελήλυθε προβληματικῶς τὴν ἐπιστήμην. Les *Problèmes* d'Aristote avaient donné le type de cette méthode d'exposition que pratique volontiers la scolastique.

[6] Sch. Ar., *Brand.*, 61, a. 25 et *passim.*

[7] Id., *id.*, 552, b. 29.

[8] Simpl., *in Phys.*, 39, a. m. γράφει δὲ... ὁ Εὔδωρος τάδε... φατέον τοὺς Πυθαγορικούς. Pour rapprocher le pythagorisme des théories platoniciennes, il

ouvrage contenait, dans son VIe livre, un passage de Platon cité par Hermodore, où la matière était ramenée à l'abstraction du grand et du petit et révélait un point de contact avec le Pythagorisme[1].

Stobée ne nous fait connaître de cet ouvrage qu'une seule partie, celle qui concerne les divisions particulières de l'Éthique[2], où le principe de l'Éclectisme trouve le plus naturellement son application. Non seulement dans la terminologie, mais dans la manie des divisions et sous-divisions, des classifications systématiques poursuivies à outrance, on reconnaît l'esprit et l'influence des Stoïciens en même temps que les formules et les définitions péripatéticiennes. Après avoir divisé la philosophie en trois branches : l'Éthique, la Physique, la Logique ou la théorie de l'intelligence et de la raison, Eudore reprend l'Éthique, qu'il divise également en trois parties[3]. La première est une théorie de la valeur (morale) des choses particulières, τῆς καθ'ἕκαστον ἀξίας[4], le taux, pour ainsi dire, auquel il faut estimer moralement la chose que nous voulons ou désirons ; la seconde partie traitait de l'inclination, περὶ τὴν ὁρμήν ; la troisième de l'action même. Il n'est pas possible que l'inclination devienne conforme à

fait une distinction : il y a deux points de vue, dit-il, auxquels on peut considérer les principes des Pythagoriciens ; en se plaçant au plus élevé, on peut dire que, pour eux, l'Un, τὸ ἕν, est le principe de toutes choses ; en se plaçant au second, qu'il y a deux principes des choses créées, τῶν ἀποτελουμένων, l'Un ou l'essence, et la nature, τὴν φύσιν, qui est son contraire. Toutes les choses qu'il est possible de concevoir se ramenant à cette opposition, le bon se subsume sous l'Un, et le mal sous la nature, son contraire ». Mais Eudore fait lui-même la remarque critique, que s'il en est ainsi, on ne pourra pas appliquer aux hommes ces deux principes ; car si l'on disait que l'un d'eux est le principe de ceux-ci, l'autre le principe de ceux-là, les hommes n'auraient pas de principes communs, comme l'est l'*Un*. C'est pourquoi, ajoute Eudore, il faut faire une distinction dans la manière d'entendre le mot principe, κατ'ἄλλον τρόπον, et réserver le mot principe, ἀρχή, à l'Un, et appeler les deux contraires ***éléments***, στοιχεῖα.

[1] Simpl,, *in Phys.*, 1 1.

[2] Stob., *Ecl.*, II, 48. τὸ τῆς ἠθικῆς οἰκεῖον.

[3] Stob., *Ecl.*, II, 48. τριμερῆ τῆς ἠθικῆς εἴδη.

[4] Id., *id.* C'est ce que les Stoïciens appelaient ἡ πρώτη ἀξία, par où ils comprennent : μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον. D. L., VII, 105.

la raison, εὔλογον, si elle n'est accompagnée et guidée par la connaissance, résultant de l'examen de la chose à faire dans toutes ses parties, à la suite duquel l'intelligence porte sur elle un jugement fondé en raison [1]. Le second chapitre traitait de la manière de bien diriger l'inclination sur l'objet préalablement examiné et jugé. Le troisième avait pour contenu l'exposé des moyens de conformer l'action à l'inclination déterminée elle-même par la notion exacte qu'on s'est faite de la chose. L'idée était ainsi, dans l'opinion d'Eudore, maîtresse de l'action ; l'intelligence, maîtresse de la volonté ou de l'inclination, qui semble se confondre avec elle.

Ces trois parties de la morale, théorique, passionnelle, pratique [2], se subdivisent à leur tour. La morale théorique étudie les buts de la vie, d'une part, et, d'autre part, les moyens qui concourent à réaliser complètement et parfaitement les fins de la vie, c'est-à-dire comprend une théorie des vertus et des vices, et une théorie des arts et des industries humaines [3]. Les vertus sont l'objet d'une section particulière et d'une section générale : cette dernière traite de la justice, du courage, de la tempérance, de la prudence. La section particulière expose l'art de mouvoir l'âme, et se contente pour cette fin de lui peindre la vertu et le vice. L'analyse des biens et des maux est susceptible de nombreuses divisions : nommons seulement les biens qu'on appelle προηγούμενα [4] : d'abord l'amitié, le plaisir, la gloire, le génie, et ensuite, comme sous-division de l'amitié, l'amour, τὸν περὶ ἔρωτα et le plaisir des banquets [5].

La partie relative à l'inclination étudie l'ὁρμή, au sens

[1] Stob., *id.*, l. l. ἡ θεωρία... περίσκεψις τοῦ πράγματος καὶ οἷον ἐπίκρισις.
[2] Stob , *Ecl.*, l. l. θεωρητικὸν, ὁρμητικὸν, πρακτικόν.
[3] Id., *id.*, l. l. τὸ δὲ περὶ τεχνῶν, τὸ δὲ περὶ ἐπιτηδευμάτων.
[4] Qui faisaient partie, dans la classification stoïcienne, des ἀδιάφορα, divisés en προηγμένα, c'est-à-dire ἔχοντα ἀξίαν, et en ἀποπροηγμένα, c'est-à-dire ἀπαξίαν ἔχοντα. D. L., VII, 107.
[5] Stob., *Ecl.*, II, 50. τὸν περὶ συμποσίων. C'est un trait bien caractéristique des mœurs grecques.

propre, spécial, εἰδικὴ ὁρμή, et ensuite les passions, πάθη ; car toute passion n'est qu'une inclination poussée à l'excès, ὁρμὴ πλεονάζουσα.

La partie relative à l'action proprement dite, en général[1], est également susceptible de maintes subdivisions : elle analyse les motifs et mobiles qui nous disposent à certaines actions et ceux qui nous en détournent. Une de ces divisions s'appelle *conditionnelle*, ὁ ὑποθετικός ; une autre *de conseil*, ὁ προτρεπτικός ; une troisième relative aux motifs qui nous détournent de certains actes, traite *des consolations*, ὁ παραμυθητικός, et porte chez quelques auteurs le nom de pathologique, ὁ παθολογικός [2].

La partie relative à l'action considérée en particulier[3] expose les causes qui déterminent et forment certains états mentals habituels ou certains mouvements de l'âme, étudie les moyens de s'exercer à l'action, c'est-à-dire constitue une sorte de discipline, de gymnastique morale[4], traite enfin des actions proprement dites.

En ce qui concerne ces actions, elle distingue les καθήκοντα ou les actes qui conviennent à la nature de l'être, et les κατορθώματα, ou devoirs parfaits, qui sont non seulement des actions bonnes en elles-mêmes, objectivement, mais émanent d'une bonne volonté de l'agent, de sa résolution de bien faire.

Comme de ces devoirs, les uns moyens, les autres parfaits, il en est qui existent en soi, et d'autres qui naissent de nos relations avec le prochain, il résulte de cette considération une division nouvelle : un chapitre spécial traite des bienfaits dont le principe est dans la raison, qui règle nos

[1] Id., *id.*, II, 52. ὁμωνύμως τῷ γένει λεγομένης.

[2] Il semble à Heeren qu'il y a ici quelque lacune ; car, après παθολογικός, la logique demandait une division des lieux *sur les causes*, περὶ αἰτιῶν, et sur la discipline, περὶ τῆς ἀσκήσεως, qui devaient, l'un et l'autre, contenir plusieurs chapitres.

[3] Id., *id.*, l. l. περὶ τῆς... εἰδικῆς.

[4] περὶ τῆς ἀσκήσεως.

rapports avec nos semblables; et un autre chapitre distingue encore des devoirs simples et des devoirs complexes, σύνθετα, qui ont rapport à la vie et dont une partie importante est relative au mariage. Si l'on veut résumer tous les points relatifs à la pratique morale, on trouve : la consolation pathologique, — la discipline ou gymnastique morale, — les devoirs moyens, — les besoins parfaits, — les bienfaits, — la vie, — le mariage[1].

Il est facile, par cet exposé sommaire des doctrines d'Eudore, de voir qu'au moins dans la morale, et quoiqu'il professât d'être un Académicien, il avait fait entrer les maximes, les formules des Stoïciens, et avait adopté leur méthode, déjà très scholastique, de définitions, de divisions et de classifications formelles. Il n'en avait pas moins commenté *les Catégories* d'Aristote[2], et développé en les commentant les doctrines de Pythagore[3]. C'est un parfait éclectique[4]. Achille Tatius[5] rapporte de lui une définition assez insignifiante de l'être animé, ζῶον, qu'il appelait une substance pourvue d'une âme, ἔμψυχος οὐσία. Cela ne nous donne pas grand jour sur sa psychologie, qu'on a lieu de croire toute platonicienne.

§ 3. — *Arius Didyme.*

A ce même cercle d'esprits cultivés et de philosophes amis, la plupart Académiciens[6], tous éclectiques, apparte-

[1] Ce résumé est évidemment incomplet. Il y manque le προτρεπτικός. De plus, le *pathologique* fait double emploi avec la *Consolation*, puisqu'il n'est qu'un autre nom de cette même espèce.

[2] V. plus haut, p. 90, n. 3.

[3] Simplic., *in Phys.*, § 9, a. 26-40.

[4] Il est singulier que tout en pratiquant l'éclectisme, aucun de ces philosophes n'en expose le principe.

[5] P. 133, d.

[6] La plupart, mais non tous; car on y compte Xénarque, péripatéticien (Strab., XIV, p. 670, χρησάμενος δὲ καὶ τῇ Ἀρείου φιλίᾳ καὶ μετὰ ταῦτα τῇ Καίσαρος τοῦ Σεβαστοῦ... ἐν τιμῇ ἀγόμενος) et Ariston, d'abord académicien (Cic., *Acad. Post.*, II, 4), puis péripatéticien (Strab., XVII, 790. τοῦ ἐκ τῶν περιπάτων).

nait Arius Didyme. Ce personnage, né à Alexandrie, devint un ami d'Auguste, après avoir été son professeur de philosophie. A la mort de Drusus, il avait offert ses consolations à Livie, sa mère, qui s'était abandonnée à sa direction morale, et avait fait de lui le directeur de sa conscience et le pacificateur de son âme, à sa grande satisfaction, disait-elle [1]. Auguste, en faisant grâce aux habitants d'Alexandrie, proclamait qu'il avait eu, pour prendre cette mesure d'indulgence et de pardon, trois motifs : le respect de la gloire du fondateur de la ville, la beauté de la cité elle-même, et enfin son affection pour Arius, son maître, qui y était né [2]. Suidas, qui au mot Δίδυμος ajoute le mot Ἀτηΐος [3], pour lequel il faut sans doute lire Ἀρεῖος, en fait un philosophe Académicien. Si la grâce faite par Auguste, en faveur d'Arius, au sophiste Philostrate, qui s'était introduit indiscrètement et sans droit dans l'Académie [4], n'est pas une preuve démonstrative qu'il appartenait à cette École, c'est du moins une présomption assez forte. D'un autre côté, on ne saurait trouver un indice qu'il appartenait à l'École péripatéticienne dans la circonstance que Xénarque le péripatéticien était de ses amis [5]. Diels [6] veut qu'il soit Stoïcien : il en voit la preuve dans le caractère stoïcien de son Épitomé, et dans le fait qu'il est mentionné dans un catalogue des Stoïciens, du VII[e] livre de Diogène,

[1] Senec., *ad Marc. Consol.*, 4 et 5 (Julia Augusta) consolatori se Areo philosopho viri sui præbuit et multum eam rem profuisse sibi confessa est. Sénèque nous a conservé une partie de cette *Consolation*.

[2] Plut., *Præcept. Reip. Gr.*, 18. *Vit. Anton.*, 80.

[3] Suid., V. Ἀτηΐος χρηματίσας (dans la basse grécité, le mot signifiait : surnommé, et pour ainsi dire enrichi du surnom de...) φιλόσοφος Ἀκαδημαϊκός· πιθανῶν καὶ σοφισμάτων Λύσεις ἐν βιβλίοις β' καὶ ἄλλα πολλά. Suidas compte cinq autres Didyme, dont deux également d'Alexandrie. De l'un de ces cinq grammairiens, du temps de Néron, il dit qu'il s'enrichit : ἐχρηματίσατο. Ce qui pourrait laisser des doutes sur le sens du mot χρηματίσας, appliqué quelques lignes plus haut à son homonyme. Il ne serait pas étonnant que ce familier de Mécène, le favori de l'empereur, eût profité de sa situation pour s'enrichir.

[4] Plut., *Vit. Anton.*, 80. εἰσποιῶν μὴ προσηκόντως ἑαυτὸν τῇ Ἀκαδημίᾳ.

[5] Cic., *Acad. Post.*, II, 4. Strab., XIV, 670. V. p. 100, n. 6.

[6] *Doxog. Gr.*, p. 81

découvert dans un manuscrit de la Bibliothèque Laurentienne[1], et publié par V. Rose[2] et M. Bonnet[3], qui l'a retrouvé dans un manuscrit de Paris[4]. Cet auteur ne me paraît pas beaucoup plus digne de confiance que Suidas, qui sans doute n'a pas inventé son renseignement.

La question, d'ailleurs, n'a pas grande importance, puisqu'il s'agit d'un éclectique appartenant à cette tendance pratiquée par Antiochus[5], et plus méthodiquement formulée par Potamon, qui visait à fondre les unes dans les autres les doctrines des grands philosophes du passé. Comme Antiochus, il a pu, tout Académicien qu'il fût, professer sur certains points, et particulièrement dans l'éthique, les principes stoïciens et péripatéticiens. Lié certainement avec Eudore, son contemporain, dont il analyse la Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου[6], comme il fait celle de Philon, on ne peut affirmer qu'il ait entendu Antiochus, quoique le fait soit très vraisemblable ; car nous en retrouvons dans ses écrits l'inspiration et même les opinions formelles[7] : l'exclusion de tout scepticisme à l'égard de la possibilité de la connaissance et de sa réalité, et une tentative de fusion instinctive, plutôt que consciente et méthodique, entre les divers systèmes.

Plus versé dans l'histoire de la philosophie[8] que dans la philosophie même, Arius Didyme avait écrit un grand

[1] *Cod.*, LXIV, 35.

[2] Hermès, I, p. 370.

[3] *Rhein. Mus.*, XXX, II, p. 579.

[4] *Bibl. Nat.*, n. 1759. Après le nom de Chrysippe, on lit vingt noms dont les derniers sont : Ἄριος et Κορνοῦτος. Saumaise avait bonne mémoire quand il écrivait (*Exercit. Plin.*, p. 888) : « Ex Indice vetustissimi Codicis observatum mihi olim qui longe plures philosophorum vitas habemus (sic)... In eo laterculo memini legere et Κορνοῦτον et Πολέμωνα et Ἄρειον et alios quam plurimos ».

[5] Dont Sextus Empiricus disait (*P. Hyp.*, I, 235) ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά.

[6] Stob., *Ecl.*, II, c. 6, p. 34, 40. Διδύμου, p. 48.

[7] Zeller les place dans l'école d'Antiochus même.

[8] Il est très vraisemblable que c'est à Arius Didyme que Stobée, quand il ne le désigne pas nommément, emprunte la plupart des extraits sur les philosophes grecs stoïciens et péripatéticiens dont il ne nomme pas les auteurs.

ouvrage intitulé 'Επιτομή, dont nous avons conservé des fragments importants et où étaient résumées les idées principales de la théologie et de la psychologie stoïciennes [1], de la théorie des Idées de Platon [2], de la philosophie pythagoricienne [3], de la théorie péripatéticienne du bonheur [4]. Sur la psychologie proprement dite, nous ne savons de l'opinion d'Arius qu'une chose, c'est qu'il supposait que les âmes des sages, après la mort, sont transportées, par une sorte d'ascension, dans l'air [5], c'est-à-dire dans l'espace infini, et y ont leur éternelle demeure [6]. C'est, en opposition avec la théorie platonicienne de l'immortalité nécessaire et essentielle de l'âme, une sorte d'immortalité conditionnelle, dont l'humanité tout entière ne peut pas avoir la prétention de jouir, et dont le privilège est réservé à ceux qui l'ont mérité par leur sagesse [7].

Sur la psychologie de l'inclination et de la volonté, nous ne pouvons que conjecturer quelles étaient ses opinions personnelles d'après la manière dont il rend compte des théories des différents philosophes [8], et entr'autres de Zénon et d'Aristote. Dans l'exposé de l'éthique péripatéticienne, on

[1] Eus., *Pr. Ev.*, XV, 15. ταῦτα μὲν οὖν ἀπὸ τῆς 'Επιτομῆς 'Αρείου Διδύμου. *Id.*, XV, 20. ταῦτα καὶ τὰ τῆς Στωϊκῆς φιλοσοφίας δόγματα ἀπὸ τῶν 'Επιτομῶν 'Αρείου Διδύμου σ υ ν ε ι λ ε γ μ έ ν α. Les fragments de l'Epitomé de Didyme concernant la physique ont été recueillis par Diels, *Doxogr. Gr.*, p. 447.

[2] Id., *id.*, XI, 23. ἐκ τῶν Διδύμου περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι.

[3] Clem. Alex., *Strom.*, I, 309. Δίδυμος ἐν τῷ περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας.

[4] Stob., *Floril.*, 103, 28. ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιτομῆς.

[5] Tertull., *de An.*, 54 et 55. Apud illum (Platonem) in ætherem sublimantur animæ sapientes, apud Arium in aerem.

[6] Si toutefois il faut lui attribuer l'opinion de Zénon, que peut être il se borne à rapporter (Eus., *Pr. Ev.*, XV, 20, 4) : εἶναι δὲ ψυχὴν ἐν τῷ ὅλῳ φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα καὶ ἀέρα... διαμένειν γὰρ ἐκεῖ τὰς τῶν ἀποθανόντων ψυχάς.

[7] Cette hypothèse a été reprise de nos jours. Conf. White, *L'immortalité conditionnelle*. M. Renouvier (*Critiq. philosoph.*, 12e année, nº 51, 13e année, nos 1 et 4), n'y est pas absolument hostile.

[8] Tout le chapitre VI du IIe livre des *Eclogæ* de Stobée, intitulé περὶ τοῦ ἠθικοῦ εἴδους τῆς φιλοσοφίας, est tiré, comme le dit l'abréviateur lui-même, p. 68, 242, de Didyme : Διδύμου... 'Αριστοτέλους καὶ τῶν λοιπῶν περιπατητικῶν περὶ τῶν ἠθικῶν. Le résumé de l'éthique péripatéticienne suit celui de l'éthique de Zénon, qui commence à la p. 166. Stobée ou peut être Didyme appelle ces extraits et ces analyses ὑπομνηματισμοί.

retrouve des formules, une méthode et même des idées si particulièrement stoïciennes et qui s'accordent si parfaitement avec la conception de la morale d'Antiochus, telle que Cicéron nous la fait connaître, que Zeller n'hésite pas à en conclure que c'est à Antiochus qu'il l'emprunte, et qu'il faut voir, dans les doctrines qu'il nomme péripatéticiennes, sa propre manière de concevoir la psychologie morale.

Le résumé suivant confirmera en partie du moins le sentiment de Zeller, et mettra au grand jour l'esprit éclectique qui inspire les interprétations historiques d'Arius, et doit en même temps nous en rendre suspectes l'exactitude et la fidélité.

Le point de vue qui domine l'éthique d'Aristote, suivant Didyme [1], est ce qu'il appelle la φυσικὴ οἰκείωσις, par laquelle est déterminé l'objet en soi désirable et préférable, τὸ δι 'αὑτὸ αἱρετόν. Cet objet, cette fin générale, est pour tout être la conservation de soi-même, le désir de l'être, ὀρέγεσθαι τοῦ ὄντος ; car l'être, par sa nature même, est intimement attaché à lui-même. La société humaine est un bien en soi et désirable par elle-même. La vertu se mesure à l'activité sociale pratique, comme à l'activité spéculative : elle n'est pas seulement connaissance et science, mais encore acte et acte politique, οὐ μόνον θεωρητικὴν ἀλλὰ καὶ κοινωνικὴν καὶ πολιτικήν [2]. Le bonheur est une vie, et la vie ; l'acte est la perfection de la vie [3]. L'acte est donc un élément intégrant et essentiel du bonheur, et c'est une erreur de croire qu'il ne fait qu'y contribuer et le compléter, comme le font d'autres biens. Le bonheur comprend l'εὔλογος ἐξαγωγὴ ἐκ τοῦ ζῆν [4], dans le sens stoïcien, qui autorise le sage à sortir de la vie, quand la raison approuve cette détermination, c'est-à-dire quand il a conscience de

[1] Stob., *Ecl.*, II, 68 et 244.
[2] Id., *id.*, II, 264.
[3] Id., *id*, II, 268. ἡ μὲν εὐδαιμονία βίος ἐστὶν, ὁ δὲ βίος ἐκ πράξεως συμπεπλήρωται.
[4] Stob., *Ecl.*, II, 266.

n'en pouvoir plus remplir les fonctions et les devoirs. Comme les Stoïciens, Aristote, suivant Arius, a distingué les κατορθώματα ou devoirs parfaits, et les καθήκοντα ou devoirs moyens. Il prête également la doctrine toute stoïcienne de la προκοπή aux péripatéticiens, dont il relève avec plus de raison et d'exactitude le principe, que les biens extérieurs, quoiqu'inférieurs aux biens de l'âme, sont cependant des biens. Ce n'est plus ici un véritable éclectisme; c'est un syncrétisme sans critique et sans mesure, et aux exagérations duquel n'a peut-être pas été étranger le désir inconscient de servir les desseins politiques du gouvernement nouveau, qui n'était pas fâché de voir la paix et l'union s'établir dans le domaine des idées pures, comme dans les partis politiques. On comprend très bien le crédit dont jouirent Arius et ses fils, Dionysos et Nicanor[1], en enseignant une philosophie si conciliante et si tolérante, sans aller, jusqu'à croire avec Diels, que l'Épitomé d'Arius fut conçue et composée pour l'usage d'Auguste[2]. Elle servait ses principes de gouvernement : cela suffisait pour expliquer la faveur dont elle a été l'objet de la part du maître de l'univers[3] qu'il allait pacifier dans la servitude. Cette compréhensive et large manière d'entendre la philosophie était faite pour lui plaire.

§ 4. — *Ammonius.*

C'est également à Alexandrie, mais un peu plus tard, que naquit Ammonius, le maître de Plutarque; mais nous savons, de source certaine, que ce fut à Athènes qu'il

[1] Sueton., *Aug.*, 89. Deinde (Augustus) eruditione etiam varia repletus per Arei philosophi filiorumque ejus Dionysi et Nicanoris contubernium. Je crois peu aux spéculations philosophiques d'Auguste : il n'a pas la figure d'un métaphysicien.

[2] Diels, *Dox. Gr.*, p. 82. Nec vehementer reluctabor si quis Epitomen in Augusti usum confectam suspicabitur.

[3] Diels, *id.*, p. 83. Omnino Augusti rationibus eclectica ac mitis Arii philosophia imprimis probata est.

enseigna, vécut et mourut [1], après y avoir exercé la charge de stratège, στρατηγός, et présidé en cette qualité à l'examen des éphèbes athéniens, portant sur la littérature, la géométrie, la rhétorique et la musique, et à l'occasion duquel il donna, en l'honneur de Diogénius, un banquet aux plus célèbres de leurs maîtres et à beaucoup d'autres savants [2].

Il était probablement scholarque de l'Académie, et du moins il y professait, lorsque Néron visita, en 67, la Grèce et Athènes [3]. De tout temps, le platonisme a eu un penchant vers la philosophie des nombres ; l'éclectisme ne pouvait que fortifier cette tendance, surtout quand le pythagorisme se modifia et se renouvela : il n'est donc pas étonnant que Plutarque nous signale lui-même le fait que son maître, élevé à Alexandrie, siège principal du néo-pythagorisme, considérait les mathématiques comme une des parties les plus importantes de la philosophie [4]. Plutarque, nous le verrons, a subi lui aussi et profondément cette influence. Mais nous n'en pouvons saisir les traces dans le peu qu'il nous apprend de la doctrine de son professeur.

Dans un de ses *Propos de table*, où il fait figurer Hérode, Ammonius, Lamprias, Tryphon, Dionysios, Ménéphyle et lui-même, Plutarque introduit le péripatéticien Ménéphyle qui blâme Platon d'avoir appelé les Parques filles de la Nécessité, et qui cite à l'appui de son jugement critique le mot d'Empédocle, que la grâce a en horreur le joug intolérable de la nécessité [5]. C'est à cela qu'Ammonius fait la réponse suivante : « Oui ! la Grâce a en horreur la Nécessité,

[1] Eunap., *Vit. Soph.*, *Proœm.*, § 8.

[2] Plut., *Symp.*, IX, 1.

[3] Plut., *de* εἰ *ap. Delph.*, Init.

[4] Id , *de* εἰ, 17. καὶ αὐτὸς (Ammonius) οὐ τὸ φαυλότατον ἐν μαθηματικῇ φιλοσοφίας τιθέμενος.

[5] *Simpl.*, IX, 14, 5. La leçon : Μούσαις φιλοδαμοῦσα est manifestement corrompue : Sturz propose de lire : Μούσαις φίλον (ἡ Πείθω) διὸ Μοῦσα πολὺ μᾶλλον, οἶμαι, τῆς Ἐμπεδοκλέους Χάριτος... στυγέει δύστλητον Ἀνάγκην. Il suppose que le vers entier a pu être :

ἡ γάρ τοί γε (ou ἱμερόεσσα) Χάρις στυγέει. κ. τ. λ.

quand on voit en elle une cause sans volonté et sans conscience résidant en nous. Mais la Nécessité divine n'est pas une puissance dont le joug soit intolérable, car elle n'est ni violente ni inflexible, si ce n'est pour les méchants[1]. Elle est semblable à la loi humaine des sociétés politiques ; elle est pour les honnêtes gens[2] ce qu'il y a de plus excellent; ce qu'il y a de meilleur en elle, c'est qu'elle est inviolable, immuable, non pas parce qu'on ne peut pas la changer ou la violer, mais parce qu'on ne le veut pas. Le mythe des Sirènes n'a rien qui nous doive effrayer : le poète nous suggère la pensée que leur art musical, τὴν τῆς μουσικῆς αὐτῶν δύναμιν, n'a rien d'hostile aux hommes ni de funeste; il signifie que lorsque nos âmes quittent la terre et errent après la mort, ce chant leur inspire l'amour pour les choses célestes et divines, l'oubli pour les choses mortelles; cette musique les charme, les possède de la douceur de sa mélodie, et les entraîne à leur suite dans un vol joyeux[3]. Un écho de cette harmonie céleste vient de là jusqu'à nous ; cet écho nous appelle et nous invite, par l'intermédiaire de la science, διὰ λόγων, à réveiller et réveille en nous la réminiscence des choses de là haut[4]. Mais la plupart des âmes ont les oreilles obstruées, bouchées, non par de la cire, mais par les empêchements de la chair et par les passions. Les âmes, au contraire, qui grâce à leur heureuse nature, ont la perception de ces chants divins et arrivent à la réminiscence des choses de là haut, éprouvent pour elles un désir, une ardeur, un amour aussi violents que les amours les plus insensés de la terre, mais restent impuissantes à se délivrer de la prison du corps. Ce n'est pas, continue Ammonius, que j'ajoute une foi entière à cette fable ; mais il me semble que Platon, qui donne aux

[1] *Id.*, IX, 6. οὐδὲ βιαία πλὴν τοῖς κακοῖς.
[2] *Id.*, l. l. τοῖς βελτίστοις.
[3] Plut., *Symp.*, IX, 14. ἐμποιοῦσαν κατέχειν καὶ κατᾴδειν θελγομένας· αἱ δ'ὑπὸ χαρᾶς ἕπονται καὶ συμπεριπολοῦσιν.
[4] Id., *id.*, ἀναμιμνήσκει τὰς ψυχὰς τῶν τότε.

axes du monde le nom de fuseaux et de quenouilles, aux astres celui de pesons des fuseaux, a nommé par métonymie Sirènes les muses qui chantent et disent les choses divines dans l'*Invisible*[1]. Au nombre de huit, elles accompagnent dans leur course les huit sphères ; la neuvième a la fonction d'accompagner la Terre. Celles qui président aux huit sphères maintiennent l'harmonie des planètes entre elles et avec les astres fixes; la neuvième, qui circule entre la Lune et la Terre et veille à leurs mouvements, communique aux êtres mortels par la parole et par le chant, dans la mesure où ils sont capables de les entendre et de les comprendre, la grâce, le rythme et l'harmonie, l'art de persuader, qui contribue puissamment à organiser la vie politique et sociale, qui calme et apaise nos troubles intérieurs, nous ramène de nos égarements à la vertu et rétablit l'ordre dans notre âme. En terminant, Ammonius, suivant son habitude, dit Plutarque, récita le vers de Xénophane : « Tout cela a un grand air de vérité[2]. »

Cette habitude révèle, avec une nuance de scepticisme, le penchant au probabilisme d'Antiochus. Néanmoins, il se rattache évidemment aux Académiciens éclectiques; il met une âme partout, et ne comprend que par l'action d'une âme les harmonies de la nature et les harmonies du monde moral. L'ordre des choses est gouverné par une loi à la fois nécessaire, immuable et bienfaisante : c'est ce qu'il appelle la Nécessité divine. Mais cette loi, quoique divine, ne gouverne pas également les actions de l'homme; il n'y a pas en lui de cause interne qui produise ses actions, en dehors de la volonté et de l'intelligence. L'homme est libre ; si la loi morale qui le domine est inflexible et invariable, ce n'est pas parce qu'il ne peut pas la violer, mais en ce sens qu'il ne le veut pas[3]. Ce qui semble impliquer que la volonté, du moins des hommes

[1] Id , *id.*, ἐρεούσας τὰ θεῖα καὶ λεγούσας ἐν Ἅιδου.
[2] *Symp.*, IX, 7.
ταῦτα δεδόξασθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.
[3] *Id.*, IX, 6. οὐ τῷ ἀδυνάτῳ, τῷ δ'ἀβουλήτῳ τῆς μεταβολῆς.

naturellement bons[1], est essentiellement et naturellement portée au bien, et ne résout pas le conflit du libre arbitre et de l'enchaînement immuable et nécessaire de l'ordre des choses et des causes. Il semble qu'il y ait dans cet exposé incomplet comme une sorte de division des hommes, les uns prédestinés par la nature au mal, dont la loi morale violente tous les instincts; les autres prédestinés au bien, qui en y obéissant ne font que suivre leur penchant et leur volonté naturels.

§ 5. — *Plutarque de Chéronée*[2].

Plutarque, élève d'Ammonius[3], a enseigné la philosophie,

[1] τοῖς βελτίστοις.

[2] Dans une Histoire générale de la Psychologie, des renseignements étendus sur la Vie et les Ecrits de Plutarque seraient sans proportion avec le rôle qu'il a joué dans le mouvement philosophique de son époque. Bornons-nous à rappeler qu'il est né à Chéronée de Béotie, vers 50 ap. J.-Ch., et qu'il est mort vers 125 : il a donc vécu, sous les règnes de Néron (54-68), de Vespasien (70-79), de Domitien (81-96), de Trajan (98-117), d'Adrien (117-138). Suidas dit qu'il fut revêtu par Trajan du consulat, ce qui est difficile à croire, bien que George Le Syncelle (*Chronogr.*, p. 349) confirme le renseignement. Nous savons par lui-même (*Præc. Reip. ger.*, XV, 4) qu'il remplit dans sa ville natale des fonctions municipales d'un ordre modeste, et qui prêtaient à rire aux étrangers, παρέχω γέλωτα τοῖς παρεπιδημοῦσιν ὁρώμενος ἐν δημοσίῳ περὶ τὰ τοιαῦτα πολλάκις. Il fut, en outre, chargé par ses compatriotes d'une mission auprès du proconsul d'Achaïe (id., XX, 6). Il remplit dans son pays la charge d'Archonte (*Symp.*, II, 10, 1), τὴν ἐπώνυμον ἀρχὴν ἦρχον οἴκοι, pour présider à certains sacrifices locaux (*id.*, VI, 8, 1). C'était plutôt une sorte de fonction sacerdotale, dans laquelle il eût pour collègue un certain Euthydème (*Id.*, VII, 11, 2, 1. 'Ευθύδημον τὸν συνιερέα). Il fut en outre revêtu des fonctions de prêtre d'Apollon Pythien, qu'il exerça pendant de longues années (*An seni ger. Resp.*, 17. οἶσθά με τῷ Πυθίῳ λειτουργοῦντα πολλὰς Πυθιάδας). Après un voyage à Alexandrie (*Symp.*, V, 5, 1), où il fit connaissance sans doute d'Ammonius, qui put l'introduire dans ce cercle d'esprits distingués qui forma le centre du mouvement éclectique, il alla à Rome (*Symp.*, VIII, 7, 1, εἰς Ῥώμην ἀφικομένῳ μοι διὰ χρόνου), où il resta assez longtemps pour y ouvrir une école (*de Curios.*, XV. ἐμοῦ ποτὲ ἐν Ῥώμῃ διαλεγόμενος), ou du moins pour tenir des conférences publiques. Il en ouvrit aussi à Athènes, dans le lieu appelé τὰ Μουσεῖα, et il en a publié le contenu dans le IX[e] livre de ses *Propos de table*. Parmi ses amis, on compte Favorinus, auquel il donne un rôle dans ses *Propos de table* (*Symp.*, VIII, 10), et auquel il a dédié son traité de *Primo frigido*, et adressé une lettre sur l'Unité, dont Stobée (*Floril.*, II, 35, 36) a conservé des fragments. Il avait également des relations d'amitié avec Sossius Senecio, plusieurs fois consul sous Trajan, et auquel il a dédié des biographies et d'autres ouvrages.

[3] Il suivait encore les leçons de ce philosophe à l'époque du voyage de Néron à

comme il nous l'apprend lui-même[1]; mais ce n'est pas un philosophe de vocation. Il a moins encore que son maître le goût du système, le sens métaphysique, la passion de la science pour elle même. Son éclectisme est si large que sa doctrine philosophique en devient flottante et chancelante. C'est un platonicien; on n'en peut pas douter à la lecture de ses ouvrages; il se range lui-même dans cette École; c'est à l'Académie qu'il professe[2]; mais il discerne mal les doctrines d'Aristote de celles de son École; il croit trouver dans la *Timée* les dix catégories au moins esquissées[3]; il veut combiner la division des facultés de l'âme des péripatéticiens avec celle de Platon[4]; il suit volontiers dans toute sa psychologie et sa morale, particulièrement dans la théorie de l'habitude, les principes du Lycée[5]. Quoiqu'il critique, souvent même avec une extrême vivacité, qui va jusqu'à l'injustice, le stoïcisme[6], dont l'esprit de logique à outrance entraîne au mépris de la moralité et dont il combat partout le principe métaphysique du monisme, il ne s'est pas dérobé à l'influence, prédominante alors, de cette École, particulièrement dans les questions de philosophie naturelle.

Dans l'ensemble de ses opinions, que l'on ne peut guère ramener à un système lié, il fait entrer beaucoup d'idées

Athènes, en 66 ap. J.-Ch. (*De* εἰ, I). ἃ πάλαι ποτὲ καθ'ὃν καιρὸν ἐπεδήμει Νέρων ἠκούσαμεν 'Αμμωνίου.

[1] *De Fat.*, I. ἐν τοῖς κατὰ σχολὴν λόγοις. On y lisait, en les commentant, les ouvrages de Platon, *Symp.*, VII, 2. ἐν τοῖς πλατωνικαῖς συναναγνώσεσιν.

[2] *Symp.*, IX, 12, 2. Sospis, répondant à Glaucias, ami de Plutarque, qui célèbre chez lui les mystères des fêtes d'Eleusis, leur dit : « Les Académiciens jouent avec les arguments comme les enfants avec les osselets ». *De Fac. lun.*, VI, 1 : « Je parlais encore, dit Plutarque, lorsque Pharnace se met à dire : Voilà encore de ces manies habituelles aux Académiciens, τοῦτ'ἐκεῖνο πάλιν... ἐφ'ἡμᾶς ἀφῖκται τὸ περίακτον ἐκ τῆς 'Ακαδημίας. » Il appelle l'Académie la maison paternelle, *de Ser. Num. Vind.*, 4. « ὥσπερ ἀφ'Ἑστίας ἀρχόμενοι πατρῴας... τῶν 'Ακαδημαϊκῶν φιλοσόφων.

[3] *De An. Procr.*, 23. ἐν τούτοις ἅμα καὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν ποιούμενος ὑπογραφήν.

[4] *De* εἰ, 13 ; *de Virt. Mor.*, 3.

[5] *De Virt. Mor.*, 4 ; *de Prof. in virt*, 3, 18 ; *de* εἰ, 15 et 13.

[6] Spécialement dans le *De Stoïc. repugn.*, et le *De Communib. notitiis.*

pythagoriciennes; non seulement il nous apprend qu'il s'était adonné tout d'abord avec passion aux études mathématiques[1], suivant en cela l'impulsion de son maître Ammonius, qui voyait dans cette science une des parties les plus considérables de la philosophie[2]; non seulement, pour prouver l'existence réelle des génies et des démons, il cite avec les anciens théologiens, avec Platon et Xénocrate, avec le stoïcien Chrysippe, Pythagore[3], mais il avoue qu'il fut soupçonné par ses amis d'être attaché aux dogmes orphiques et pythagoriciens, et d'avoir, comme plusieurs partisans de cette secte, pris en horreur pour sa nourriture l'usage de certains aliments, des œufs, par exemple, parce que les Pythagoriciens considéraient l'œuf comme le principe de toute génération[4]. Il est certain que pour donner plus de poids à certaines de ses conclusions, il invoque fréquemment l'autorité de Pythagore et des Pythagoriciens[5].

Cela ne l'empêche pas de se rapprocher de la nouvelle Académie, par sa réserve au point de vue dogmatiste. Comme Antiochus, il croit que s'il est déjà bien difficile de connaître l'homme et l'humanité, quand il s'agit de se faire une opinion sur les plus grands problèmes de la philosophie, relatifs à l'origine première et aux principes des choses, aux causes suprêmes de tout ce qui existe, à l'existence et à la nature des dieux, l'homme ne peut pas avoir la prétention d'aller au delà de la vraisemblance et du probable. Gardons-nous, dit-il, sur ces sujets, et par piété même, de rien affirmer, comme si nous avions une certitude scientifique, comme si nous possédions une vérité démontrée ou évidente par elle-même[6].

[1] *De* εἰ, 8. τηνικαῦτα ἐπεχείμην τοῖς μαθήμασιν ἐμπαθῶς. C'est, dit-il lui-même, l'Académie où il entra qui le ramena au sentiment de la mesure dans cet ordre d'idées.

[2] *De* εἰ, 17.

[3] *De* εἰ, 25.

[4] ἀρχὴ γενέσεως. Cela n'est qu'une autre formule du principe : omne vivum ab ovo. Conf. Symp., VIII, 7. *De Symbolis Pythagoricis*.

[5] *De* εἰ, 17.

[6] ὡς εἰδότες, *de Ser. N. Vind.*, 4.

Plutarque semble même vouloir renoncer à avoir une opinion propre et personnelle[1], et cela par une raison assez singulière, afin, dit-il, de garder la sûreté de son jugement et la liberté de sa critique sur les opinions des autres[2]. C'est un trait qui nous révèle son caractère philosophique ; il ne veut prendre parti ni pour ni contre aucune École et aucun système, afin de les juger tous librement et de choisir impartialement ce que chacun d'eux peut contenir de vrai. Plutarque est avant tout un historien et un moraliste ; les systèmes philosophiques sont pour lui des faits qu'il veut connaître, exposer, commenter et juger sans aucune prévention. L'Éclectisme chez lui, moins encore que chez tout autre philosophe de cette époque, ne s'organise en système.

Pour lui, comme pour Antiochus, les anciens sont des maîtres, l'Antiquité une autorité devant laquelle il faut incliner avec respect son sens propre ; il faut respecter la tradition de Platon surtout qui, par la puissance du génie et sa gloire, est le premier de tous les philosophes, le plus grand et si grand qu'il ne faut pas trop le presser sur les questions profondes et obscures, et qu'il n'est pas convenable de le contredire, même sur des points d'une importance secondaire[3].

Parmi ces anciens, se trouvent les théologiens, qui ne font qu'un avec les vieux poètes : ce sont les premiers philosophes[4]. Tout en reconnaissant que leurs différences d'opinion, leurs contradictions détruisent ou affaiblissent l'autorité de leurs enseignements[5], il ne faut pas interdire la lecture

[1] *Symp.*, VII, 1. 3. ἀπαυθαδίσασθαι. *Quæst. Plat.*, 112. ὁ γεννῶν ἴδια γίνεται φαυλότερος ἑτέρων κριτής.

[2] *De Ser. Num. Vind.*, 4. τῶν ἀνθρωπίνων οὕτως ἡμῖν ὄντων δυσθεωρήτων, οὐκ εὔπορόν ἐστι τὸ περὶ τῶν θεῶν λέγειν. *Id.*, 14. ἐν σκοτεινῷ... τῷ περὶ τοῦ θεοῦ λόγῳ καθοδηγῶμεν αὐτοὺς (nous-mêmes) μετ'εὐλαβείας ἀτρέμα πρὸς τὸ εἰκὸς καὶ πιθανόν, ὡς τόγε σαφὲς καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐδ'ἐν οἷς αὐτοὶ πφάττομεν ἀσφαλῶς εἶπεῖν ἔχομεν.

[3] *De* εἰ, 15. *Stoïc. Rep.*, 29. φιλόσοφον δόξητε καὶ δυνάμει πρῶτον. *Symp.*, VIII, 1, 2. « Ce n'est pas faire injure à Apollon que de donner pour fils à ce dieu, Platon ».

[4] *De An. Procr.*, 33. οἵ τε πάλαι θεολόγοι πρεσβύτεροι φιλοσόφων ὄντες.

[5] *Amator.*, 18 ; *de Aud. poet.*, 1. οὐ φευκτέον ἐστὶ τὰ ποιήματα... ἀλλ'ἐν ποιήμασι προφιλοσοφητέον.

des poètes à ceux qui veulent se livrer à la philosophie, mais leur prescrire de placer, dans l'interprétation de leurs œuvres, en première ligne, l'idée philosophique qu'elles contiennent. Il y a un Dieu dans la poésie [1]; elle nous garde la foi de nos pères, et éclairées, interprétées par la philosophie, ces vieilles croyances suffisent à la vie [2]. Plutarque s'efforce ainsi de concilier les antiques croyances religieuses, nationales et populaires avec les résultats de la recherche scientifique et philosophique. Tous les peuples, malgré les noms divers dont ils les ont revêtus, malgré les cultes divers dont ils les honorent, ont cru à l'existence des Dieux et des mêmes Dieux, ou plutôt d'un Dieu unique, raison et puissance souveraine qui ordonne et gouverne tout, Providence universelle qui veille à tout et sur tous, et est servie par des puissances inférieures qui, sous ses ordres, administrent tout. La poésie nous fait connaître les mythes : la philosophie est le mystagogue qui nous en révèle et nous en dévoile le secret sacré et divin [3].

Jusqu'ici nous avons vu l'Éclectisme restreindre ses tentatives de fusion et de conciliation dans le cercle du monde hellénique et des idées grecques. Plutarque cherche à y comprendre les croyances de l'Orient, les théories théologiques des religions de l'Égypte et de l'Asie, des Juifs mêmes, dont il est possible qu'il ait connu les livres. Pour prouver que tous les peuples croient à des Dieux et à des Dieux bons, il cite les opinions des Juifs et des Syriens [4]. Dans *les Entretiens de table,* il pose la question de savoir si c'est parce qu'ils le vénèrent ou parce qu'ils l'ont en horreur, que les Juifs s'abstiennent de manger du porc [5], et il se demande si Dionysos ne serait pas le même Dieu qu'Adonis, qu'il a l'air de

[1] *Id.*, 18. Ἦ μάλα τις θεὸς ἔνδον.
[2] *Amat.*, 12. ἀρκεῖ δὲ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις.
[3] *De Isi*, 67 et 68.
[4] *De Stoïc. Rep.*, 38. ὅρα γὰρ οἷα Ἰουδαῖοι καὶ Σῦροι περὶ θεῶν φρονοῦσιν.
Symp., IV, 5.

considérer comme le dieu des Hébreux ; il connaît les fêtes du Grand-Pardon, des Tentes, des Palmes, du Sabbat, le nom des lévites, et cherche à faire rentrer tous ces usages religieux dans les rites du culte dionysiaque[1].

Les Épicuriens sont les seuls philosophes auxquels il se montre absolument hostile, parce que leur conception de la vie morale et de la félicité lui paraît trop basse et dépourvue de toute noblesse et de toute grandeur; car elle en supprime le vrai fondement, en supprimant, sinon les Dieux, du moins la religion[2].

Outre l'universalité de cet Éclectisme, qui n'exclut, pour ainsi dire, aucun système ni aucune religion du droit d'apporter sa contribution à l'ensemble des vérités probables, Plutarque était détourné de la passion, de l'amour philosophique, qui, comme tous les amours, est toujours un peu exclusif, par l'immensité de ses lectures, l'étendue et la variété de son érudition, le nombre, la diversité, le caractère fragmentaire, monographique de ses écrits, qui embrassent presque tout le cercle des connaissances humaines[3].

C'est un écrivain de talent, aimable, spirituel, distingué dans le style, modéré dans ses jugements, d'une force plus apparente que réelle, du moins trop retenue, ne manquant ni de chaleur ni de grâce[4]. Il a beaucoup écrit; mais l'unité manque à son œuvre, répandue en maints mémoires isolés et sans lien, parce que l'unité d'une pensée forte et dominante a manqué à son esprit, travaillé et partagé en des sens différents, comme ses travaux l'attestent. Le trait le plus caractéristique et le plus général qu'on y remarque et qui rétablit

[1] *Id.*, IV, 6. Ἆρα... σὺ τὸν πατριώτην θεὸν Εὔιον... ὑποποιεῖς τοῖς Ἑβραίων ἀποῤῥήτοις.

[2] Il les attaque dans les traités : *Non posse suaviter vivi sec. Epicurum ; — adv. Coloten ; — An recte dictum sit : latenter esse vivendum.*

[3] Le catalogue des Œuvres complètes ne contient pas moins de 300 titres : elles se divisent, comme on le sait, en deux catégories : les œuvres historiques, c'est-à-dire les biographies des grands hommes, et les œuvres morales.

[4] Eunape (*Vit. Soph.*, Proœm). l'appelle φιλοσοφίας ἁπάσης ἀφροδίτη καὶ λύρα.

une sorte d'unité dans ses idées, c'est la préoccupation de la morale et le goût de la propagande. Même dans ses *Vies parallèles,* sans lien entre elles et sans principe supérieur de composition, Plutarque est un moraliste, et c'est en tant qu'elle lui est nécessaire pour remplir cette fonction plus politique, plus pratique que scientifique, qu'il s'attache à la philosophie. Il a beau dire, en passant, que la recherche et la connaissance de la vérité est chose tellement désirable et tellement délicieuse que être et vivre n'ont d'autre fin que de connaître, et que s'il y a quelque chose de vraiment horrible dans la mort, c'est qu'elle nous apporte l'ignorance et l'oubli de tout, les ténèbres et la nuit de l'intelligence. Vivre, être, c'est pour l'homme percevoir et savoir[1]. Mais en réalité le vrai but de la philosophie est d'ordre pratique; il est vrai que la plupart de ceux qui se livrent à cette étude n'y poursuivent que la gloire et les triomphes de la vanité; mais on ne commence à y faire des progrès réels que lorsqu'on abandonne ces vaines théories, c'est-à-dire, j'imagine, la métaphysique, la physique, la dialectique, la psychologie pure, dont l'artifice révèle qu'elles ne sont faites que pour recueillir les applaudissements, et lorsqu'on arrive à cette partie qui analyse les passions et les mœurs des hommes et assure nos propres progrès dans la vertu. De même que la médecine et la gymnastique ont été inventées pour assurer à l'homme la santé et la force, de même la philosophie, et la philosophie seule, est le remède des passions et de toutes les maladies de l'âme[2]; et comme l'homme ne peut espérer se connaître lui-même et se bien conduire dans la vie, s'il ne connaît pas la nature des Dieux et le rapport des hommes aux Dieux, la philosophie est encore, à ce point de vue, nécessaire, et ne se complète et ne s'achève que par la théologie[3].

[1] Plut., *Non poss. suav. viv. sec. Epic.*, 10. αὐτῆς δὲ τῆς ἀληθείας ἡ μάθησις οὕτως ἐράσμιόν τι καὶ ποθεινὸν ὡς τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι διὰ τὸ γιγνώσκειν· τοῦ δὲ θανάτου τὰ σκυθρωπώτατα λήθη καὶ ἄγνοια καὶ σκότος.
[2] *De Prof. in virt.*, 7; *de Educ. puer.*, 10.
[3] *De defect. Orac.*, φιλοσοφίας θεολογίαν τέλος ἐχούσης.

Nous devons maintenant justifier et confirmer ce jugement sommaire par l'analyse des opinions philosophiques et surtout psychologiques de Plutarque. Il nous serait difficile de les exposer dans un ordre vraiment systématique, puisqu'il n'a jamais songé lui-même à les ramener à une sorte de système ou d'exposition liée, suivie, continue. Ses conceptions personnelles ne se trahissent qu'à l'occasion de ses interprétations, de ses commentaires, de ses jugements sur les théories des anciens philosophes, et particulièrement à l'occasion de son exposition des doctrines de Platon [1], qu'il croit sincèrement reproduire avec une exactitude parfaitement fidèle, tandis que c'est par les infidélités inconscientes de cette interprétation qu'il nous révèle sa propre manière de concevoir les choses.

Plutarque pense que Platon admet trois principes premiers qui contribuent à la génération du monde. Ces trois principes sont : la matière, les Idées et Dieu [2]. Tandis que d'autres philosophes ramènent toutes choses et l'âme à un seul principe substantiel, Plutarque et Atticus, dont les opinions sont très souvent rapprochées par Jamblique et par Proclus [3], posent, à l'origine, des contraires qu'ils font passer de l'opposition et de la lutte à l'harmonie, à l'ordre et à la beauté [4].

Il est nécessaire, dit-il [5], d'admettre avec Platon, pour avoir une explication rationnelle et complète des choses, un principe indéterminé, désordonné, se mouvant lui-même de lui-même, et capable d'imprimer un mouvement à d'autres êtres ou objets : ce principe, qu'il appelle la Nécessité, est une âme, l'âme rebelle à l'ordre, susceptible de désir, auteur

[1] Particulièrement dans les traités : *Quæstiones Platonicæ* ; — *De Anim. procr. in Tim.* ; — *Consolatio ad Apollonium*, 36.
[2] *Symp.*, VIII, 2, 4
[3] Procl., *in Tim.*, 84, 99, 116, 187, 304.
[4] Iambl., dans Stob., *Ecl.*, I, 894.
[5] Plut., *de An. procr.*, 6.

du mal, κακοποιόν, et existant par elle-même, ψυχὴ καθ' ἑαυτήν [1]. Il ne faut pas le confondre avec la matière même, en soi, amorphe, sans figure, sans qualité comme sans acte, ne contenant aucune puissance causatrice de quoi que ce soit, pas même du mal [2]. La matière est le substrat absolument indifférent de toutes les formes ; elle est l'indifférence même. Elle n'est point en soi malfaisante et mauvaise. Le principe du mal en elle est l'âme qui la meut, et qui est mue elle-même par un désir inné du désordre, un penchant fatal pour le mal. Coexistant de toute éternité avec le bien, qui, quoique supérieur en puissance à elle, ne peut jamais l'anéantir [3], c'est elle qui cause et explique ce qu'il y a éternellement de désordre dans le monde, même dans le monde céleste des astres, et qui rend compte de la génération du mal [4].

C'est ainsi la question métaphysique et psychologique de l'origine du mal dans le monde qui suscite et amène Plutarque à poser deux principes éternels et éternellement contraires.

Les Stoïciens n'avaient pu la résoudre, puisqu'ils n'admettaient qu'un seul principe actif, un Dieu essentiellement bon et une matière essentiellement indifférente, et qu'alors le mal n'avait pas de cause, ou, ce qui revient au même, que sa cause ne serait que le non être [5], qui ne peut être cause de quoi que ce soit. C'est, dit Plutarque, la croyance universelle de tous les peuples, que l'Univers n'est pas un être sans pensée, sans raison, sans direction, ou dont la vie et le mouvement soient l'effet du hasard. Il y a de l'ordre, de la beauté,

[1] Procl., *in Tim.*, 84, 99, 116, 187, 304. ψυχῆς ἀλόγου. Plut., *de An. procr.*, 6. ἀνάγκη καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία... πολλῆς μετέχον ἀταξίας.

[2] ἄμορφος, ἀσχημάτιστος, ἄποιος, ἄργος, ἄμοιρος αἰτίας ἁπάσης.

[3] *De Isi*, 49. ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην (δύναμιν) παντάπασιν ἀδύνατον.

[4] *De Isi*, 45 ; *de An. procr.*, 6 ; *de Comm. notit.*, 34. οὐ γὰρ ἥγε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν· ἄποιος γάρ ἐστι καὶ πάσας ὅσας δέχεται διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχε... ἡ περὶ τὸν οὐρανὸν φύσις ἑτερορρέπουσα.

[5] *De An. procr.*, 6. αἱ γὰρ Στωϊκαὶ καταλαμβάνουσιν ἡμᾶς ἀπορίαι τὸ κακὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀναιτίως καὶ ἀγεννήτως ἐπεισάγοντας.

du bien dans le monde, et, par conséquent, une cause du bien, de la beauté et de l'ordre. Mais il est manifeste que cette cause n'est pas unique; que ce n'est pas la raison seule, identique au bien, qui le gouverne et le fait être ce qu'il est; car il y a en lui du mal. D'où vient ce mal? Le bien ne saurait être cause du mal, son contraire; la matière, pas davantage, puisqu'elle n'est cause de rien. Il faut donc, pour expliquer les choses telles qu'elles se montrent à nous et telles qu'elles sont en réalité, admettre que le monde est l'effet de deux principes contraires, de deux puissances rivales[1], dont l'une le pousse à droite dans la voie du bien, dont l'autre le rejette en sens contraire.

La vie est mêlée; le monde est mêlé, sinon le monde tout entier, du moins le monde sublunaire. Si rien n'arrive sans cause, si le bien ne peut être cause du mal, puisque le mal existe, il faut de toute nécessité qu'il y ait dans la nature des choses un principe propre, une cause distincte du bien comme du mal[2]. C'est pour cela que les plus grands esprits, comme Zoroastris, le mage, ont admis deux Dieux: Oromaze, le Dieu de la lumière, et Ahriman, le Dieu des ténèbres; que les Perses ont imaginé dans Mithra un médiateur, μεσίτης, qui a enseigné aux hommes à attirer sur eux par des sacrifices et des prières les faveurs du Dieu bon, et à écarter les colères du Dieu méchant[3]. On découvre cette même signification dans les mythes compliqués mais profonds de la théologie égyptienne. Isis est l'élément féminin de l'univers, qui reçoit en soi tout devenir; c'est la déesse de la terre, de la nature physique. Comme âme du monde, elle est intimement unie à la matière, mais n'est pas un principe exclusivement porté au mal. Elle a, au contraire, un amour inné du premier et du plus puissant des Dieux, d'Osiris, identique au bien,

[1] *De Isi*, 45. ἀπὸ δυοῖν ἐναντίων ἀρχῶν, δυοῖν ἀντιπάλων δυνάμεων.

[2] *De Isi*, 45. δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν, ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν φύσιν ἔχειν.

[3] *De Isi*. 46.

qu'elle désire et poursuit sans cesse, comme elle fuit et repousse le mal, dont elle a cependant en soi la tendance; car elle est le lieu et la matière du mal comme du bien, quoique portée par elle-même au bien[1]. Osiris, son époux, qui représente l'être, le bien, l'intelligible[2], possède une âme d'une pureté incorruptible et éternelle ; mais son corps est déchiré et dispersé par Typhon, le vrai principe du mal dans toutes les choses et dans toutes les parties de l'univers. Isis alors se met à la recherche de son époux divin et en recueille les membres disséminés. Ce mythe signifie que la puissance génératrice ou conservatrice d'Isis jette, jusque dans les derniers et les plus infimes éléments de la matière, représentés par Nephthys et Téleuté, des germes faibles, obscurs, mais vivants, sur lesquels s'exerce surtout la puissance destructive de Typhon, qui finirait par les anéantir, si Isis ne les recueillait, ne les sauvait, ne les nourrissait, pour les recomposer et en reconstituer les êtres[3].

Outre le principe du mal, qui est une âme, puisqu'il meut, il y a nécessairement aussi un principe du bien, qui est également et par la même raison une âme. Ce principe, c'est Dieu. Dieu n'a pas de naissance : il n'est pas engendré; il n'a pas de futur, pas de commencement, pas de fin : il est[4]. Il faut dire : Dieu est, sans aucune considération de temps ; il est, pendant l'éternité, immobile, en dehors et au-dessus du temps et du changement. En lui il n'y a ni avant ni après. Il est unique et un, εἷς ὤν, et il remplit l'éternité de l'instant présent toujours un, ἑνὶ τῷ νῦν. Le Divin, τὸ θεῖον, est exempt de toute pluralité. L'être vrai, réel, est nécessairement un, comme l'Un nécessairement est. Il n'y a en lui aucune diffé-

[1] *De Isi*, 53. ἀμφοῖν μὲν οὖσα χώρα καὶ ὕλη.
[2] *Id.*, 54. τὸ ὂν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθόν.
[3] *Id.*, 59. τὰ γὰρ ἔσχατα μέρη τῆς ὕλης, ἃ Νέφθυν καὶ Τελευτὴν καλοῦσιν, ἡ φθαρτικὴ μάλιστα κατέχει δύναμις· ἡ δὲ γόνιμος καὶ σωτήριος ἀσθενὲς σπέρμα καὶ ἀμαυρὸν εἰς ταῦτα διαδίδωσιν, ἀπολλύμενον ὑπὸ τοῦ Τύφωνος, πλὴν ὅσον ἡ Ἶσις ὑπολαμβάνουσα σώζει καὶ τρέφει καὶ συνίστησι.
[4] *De* εἰ, 20.

renciation, ἑτερότης, comme celle que nous font subir nos sensations et nos passions mobiles et diverses; car la différenciation est la différence de l'être et le passage du non être au devenir, εἰς γένεσιν ἐξίσταται τοῦ μὴ ὄντος[1]. Dieu voit et n'est pas vu[2]; il connaît et il est inconnu à l'homme et même presqu'inconnaissable en soi, dans son essence[3]. Parfois, cependant, l'idée de l'intelligible, du pur, du saint, illuminant l'âme comme la lueur rapide d'un éclair, nous permet de le contempler et même de le toucher, de nous unir à lui par un contact[4]. En dehors de ces courts et rares moments de contemplation immédiate, nous ne connaissons Dieu que par ses manifestations phénoménales, dans lesquelles il nous apparaît différent de ce qu'il est en soi, obscurci, troublé par la nature même du phénomène qui le révèle[5].

Dieu est de toutes les causes de beaucoup la meilleure; c'est lui qui organise les choses et les ordonne, qui ramène au bien les mouvements désordonnés de la matière et met dans toutes les productions de la nature la proportion, le nombre et la mesure[6]. Dieu est donc une raison, plus qu'une raison, il est une Providence, ou du moins la providence est un de ses attributs essentiels. Cet attribut est supérieur à l'intelligence, comme son nom l'indique, puisque le mot Πρόνοια exprime quelque chose d'antérieur au Νοῦς, à la raison, au moins dans l'ordre de dignité, et, par conséquent aussi, dans l'ordre du temps, puisque le parfait est chronologiquement antérieur à l'imparfait, comme le tout à la partie[7]. La

[1] *De* εἰ, 20.
[2] *De Isi*, ὥστε βλέπειν μὴ βλεπόμενον.
[3] *De Pyth. Orac.*, 21. καθ'ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν.
[4] *De Isi*, 77. ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁγίου νόησις, ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῇ ψυχῇ, ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προειδεῖν παρέσχε.
[5] *De Pyth. Orac.*, 21. ἕτερον δὲ καὶ δι'ἑτέρου φαινόμενον ἀναπίμπλαται τῆς ἐκείνου φύσεως.
[6] *Symp.*, VIII, 2, 4 κοσμῆσαι τὴν φύσιν λόγῳ καὶ μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ.
[7] *Symp.*, II, 3. τοῦ ἀτελοῦς φύσει πρότερον εἶναι τὸ τελεῖον... καὶ τοῦ μέρους τὸ ὅλον. Procl., *in Tim.*, 126. δεῖ μεμνῆσθαι καὶ ὧν ὁ Χαιρωνεὺς εἶπε περὶ τῆς Προνοίας ὀνόματος... εἰ δὲ καὶ Νοῦς ἐστιν ὁ δημιουργὸς καὶ Πρόνοια καθ'ὅσον ἔχει τι καὶ τοῦ Νοῦ κρεῖττον, εἰκότως καὶ τοῦτο ἔσχε τὸ ὄνομα διὰ τὴν ὑπὲρ Νοῦν ἐνέργειαν.

Providence est la volonté et la pensée de Dieu unies en un seul acte, leur synthèse[1]. C'est la Providence, c'est-à-dire Dieu, qui par sa volonté, confondue avec sa pensée, a organisé le monde, en y déposant l'ordre et la proportion qui appartiennent à son essence, et en soumettant à des lois[2] l'âme de la matière, qu'on peut dire ainsi à la fois l'œuvre de Dieu et une partie de lui-même[3]. Sous ce rapport, Dieu est le Démiurge, c'est-à-dire l'organisateur de l'ordre dans le monde, cause efficiente de la création dans ce qu'elle a de beau et de bien.

On peut distinguer trois sortes de Providence : la première, dont nous venons de parler, est la pensée et en même temps la volonté de Dieu, du Dieu suprême, du Dieu premier[4]. La seconde est celle des seconds Dieux, dont la demeure est le Ciel, et qui met l'ordre dans les choses mortelles. La troisième est la Providence, — s'il est permis de lui donner ce nom, qui n'appartient en réalité qu'à la première, — la Providence des démons, qui veillent sur les hommes et dirigent leurs actions[5].

Les lois que Dieu a imposées à l'âme de la matière, et qui ont par là produit le monde tel que nous le voyons, c'est-à-dire l'ordre, sont immuables et invariables, et c'est le système de ces lois naturelles qu'on appelle le Destin. Le monde est donc créé, créé par ces lois, créé par Dieu, qui en est l'auteur. Il n'est pas éternel, parce que si l'on adoptait l'éternité du monde, c'en serait fait du grand principe platonicien qui exprime et formule une vérité manifeste, à savoir que l'âme est antérieure dans le temps et supérieure au corps, et que c'est elle qui est le principe de tout mouvement, de tout

[1] *De Fat.*, 9. ἔστιν οὖν Πρόνοια ἡ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις οὖσα.
[2] *De Fat.*, 9.
[3] *Quæst. Plat.*, 2. ἡ δὲ ψυχὴ (du monde)... οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος.
[4] *De Isi*, 75. τῷ πρώτῳ θεῷ.
[5] *De Fat.*, 9.

changement et qui les règle[1]. D'ailleurs, le monde n'a pas pu, par lui-même et de lui-même, par aucune de ses parties, se donner cet ordre, cette beauté, cette disposition propre, ces mouvements particuliers qu'on appelle naturels, κατὰ φύσιν[2]. Ce ne sont pas là les effets de la force aveugle et violente de la nécessité. Cette œuvre d'ordre et de beauté est manifestement l'œuvre de la raison[3].

Le mot Εἱμαρμένη ou Destin doit s'entendre en plusieurs sens : on peut concevoir le Destin comme acte, comme énergie, ἐνέργεια ; on peut l'envisager aussi sous le rapport de la substance, οὐσία[4]. Comme acte, et c'est dans ce sens qu'à la question de la Providence se rattachent tant de problèmes de l'ordre physique, moral et dialectique[5],—comme acte, le Destin est le décret inflexible[6] d'Adrastée qui accompagne Dieu, ou les lois que Dieu, conformément à la nature du Tout, a prescrites aux âmes immortelles, ou encore la parole de la Vierge, fille de la Nécessité. Il vaut mieux, pour la clarté, traduire en langage ordinaire les formules mythologiques de Platon : il veut dire que le Destin est la parole divine[7] que rien ne peut transgresser, parce qu'elle est non seulement un ordre, mais une cause qui ne souffre aucune résistance, ou la loi conforme à la nature des choses et par laquelle s'accomplissent tous les phénomènes naturels.

Si l'on considère le Destin sous le rapport de sa substance, c'est l'âme du monde, qui se répartit et se divise en trois par-

[1] *De An. procr.*, εἰ γὰρ ἀγένητος ὁ κόσμος ἐστὶν, οἴχεται τῷ Πλάτωνι τὸ πρεσβύτερον τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν οὖσαν ἐξάρχειν μεταβολῆς καὶ κινήσεως πάσης ἡγεμόνα καὶ πρωτουργόν. Plutarque admet la pluralité des mondes actuels et une succession de mondes futurs ; ses raisons sont bizarres : l'une est qu'il y a cinq éléments dont les masses homogènes ont dû former, chacune, un monde ; l'autre est que le monde ne veut pas vivre sans voisin et sans ami, ἄφιλος καὶ ἀγείτων. *De defect. Orac.*, 22-24.

[2] *De Fac. lun.*, 13.

[3] *Id.*, 15. οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀποτεθλιμμένον, ἀλλὰ λόγῳ διακεκοσμημένον.

[4] *Id.*, 1. Εἱμαρμένη διχῶς καὶ λέγεται καὶ νοεῖται.

[5] *Id.*, 3.

[6] θέσμος.

[7] Fatum.

ties, en trois régions de l'univers : l'une dans la région la plus élevée de l'immobile, s'appelle Clotho ; l'autre dans la région qu'on croit mobile, s'appelle Atropos ; la troisième, qui est au-dessous du ciel et enveloppe la terre, a le nom de Lachésis [1].

Anaxagore a eu tort de ne voir dans le monde que des causes nécessaires, physiques [2], et Platon a eu raison, le premier, de mettre à côté et au-dessus d'elles la cause efficiente et la cause finale [3] qui remontent à Dieu. Ces deux genres de causes, l'une qui est la nécessité de la nature matérielle, l'autre, qui est la raison, se sont partagé l'œuvre de la création du monde et de ses lois. Que les lois de la nature ne sont pas seules à produire les choses et à les conduire, c'est une vérité prouvée par tout ce qui se montre en elles de contraire à la nature. Ainsi l'Éther (Jupiter) est, par sa nature propre, un élément igné, un et continu ; et cependant nous le voyons descendre sur la terre, s'y diviser, s'y transformer. L'âme est enfermée dans un corps froid et grossier : n'est-ce pas un fait contraire à sa nature ? Si les causes physiques et fatales dominaient seules le monde, quelle serait la fonction de la Providence, c'est-à-dire de Dieu [4] ?

On peut dire que tout ce qui s'accomplit par le Destin s'accomplit aussi par la Providence ; mais on ne peut pas convertir la proposition, et dire que tout ce qui s'accomplit par les lois de la nature, émanées de la Providence, s'accomplit aussi par le Destin. Des phénomènes physiques, les uns s'accomplissent par une des trois espèces de Providence que nous avons distinguées ; les autres, par le Destin. Le Destin est absolument soumis à la Providence, mais non la Provi-

[1] *De Fat.*, 3.
[2] *De defect. Or.*, 47. ταῖς φυσικαῖς ἄγαν ἐνδεδυμένος αἰτίαις... τὸ κατ'ἀνάγκην μετίων ἀεί...
[3] *Id*, id., τὸ οὗ ἕνεκα et τὸ ὑφ'οὗ. La cause finale, le principe téléologique, par suite théologique, domine dans Plutarque les considérations et les causes physiques, qu'il néglige volontiers.
[4] *De Fac. lun.*, 12 et 13.

dence au Destin[1] qui en est le produit engendré et qu'elle enveloppe[2]. La seconde Providence au contraire, engendrée en même temps que le Destin est, ainsi que tout l'ordre du devenir, enveloppée par lui ; la troisième Providence née postérieurement au Destin est, à plus forte raison, ainsi que le libre arbitre et le hasard[3], enveloppée par lui.

Quoiqu'enveloppé par le Destin, le libre arbitre de l'homme, la volonté humaine ne lui obéit pas et ne s'y conforme pas nécessairement. Plutarque distingue et sépare le domaine du libre, le domaine du nécessaire et le domaine du hasard. Le mot περιέχει πάντα ne doit pas être entendu dans un sens absolu[4]. Le Destin ne contient que les lois générales, τὰ καθόλου, et en tant que telles, il ne regarde que le présent[5]. Ces lois appartiennent à l'ordre défini. Quant aux choses à venir, comme aux choses particulières, elles appartiennent à l'ordre de l'indéterminé et de l'indéterminable[6]. Le Destin est de l'ordre des conditionnés, ἐξ ὑποθέσεως : or, si l'on appelle conditionné ce qui n'est pas posé par lui-même, mais est réellement subordonné, supposé, ὑποτεθέν, tout ce qui exprime une conséquence ou un effet est conditionné. Or le Destin est dans ce cas; il est conditionné et en même temps général ; nous l'avons vu en analysant et en déterminant son essence ; son nom déjà le désigne comme quelque chose qui non seulement lie, mais est lié[7].

Les choses particulières[8] ne sont pas aussi directement soumises à la loi du Destin ; elles ne lui sont subordonnées, elles ne sont contenues en lui que par voie de conséquence[9], c'est-à-dire en tant que subordonnées à une loi générale de la nature

[1] *De Fat.*, 9.
[2] *Id.*, 10. ἡ μὲν (Πρόνοια) ἅτε γεννήσασα τὴν εἱμαρμένην.
[3] *Id.*, 10. τὸ ἐφ'ἡμῖν et ἡ τύχη.
[4] *Id.*, 4. οὐ πάντα καθαρῶς οὐδὲ διαῤῥήδην ἡ εἱμαρμένη περιέχει.
[5] *Id.*, καὶ τοῦτο δὴ ἐν τῷ παρόντι ῥηθέν.
[6] *Id.*, τὸ δ'ἄπειρον ἐν τῷ καθ'ἕκαστα.
[7] *Id.*, id., ὡς εἰρομένη τις.
[8] *Id.*, id., τὰ καθ'ἕκαστα.
[9] *Id.*, id., ἑπομένως.

qui, elle, est dans le sens éminent, fatale. Les choses particulières ne sont que relativement fatales, fatales en puissance, en tant que confatales à la loi universelle, c'est-à-dire enveloppées dans la loi universelle [1]. Les lois générales de la nature sont absolument immuables ; les actions et les événements particuliers restent, sous cette loi même, indéterminés, ἄπειρον. Cette théorie cherche, comme on le voit, à maintenir et à expliquer : 1. le possible ; 2. le libre arbitre, affirmé sans être déduit, et qu'on prouve seulement n'être pas contradictoire à l'idée du Destin ou de la Providence qui en établit les lois ; 3. le hasard et le spontané [2] et tout ce qui en dépend ; 4. le blâme et la louange, c'est-à-dire la responsabilité et l'imputabilité ; 5. la vertu des prières et du culte à rendre aux Dieux.

On conçoit l'importance que Plutarque, précisément parce qu'il est surtout un moraliste, attache à cette doctrine métaphysique du Destin, et l'on comprend qu'il insiste sur les rapports du Destin à la Providence, au hasard, au libre arbitre, au possible, et essaie d'en éclaircir le redoutable secret. La formule : *tout arrive suivant le Destin* [3], est, sous un rapport vraie, sous un autre rapport, fausse. Si elle signifie que tout ce qui arrive soit parmi les hommes, soit sur la terre, soit dans le ciel, est placé *dans* le Destin, contenu dans ses lois [4], on peut l'accorder ; il n'en est pas de même, si on veut qu'elle signifie que toutes les choses de l'ordre du devenir s'accomplissent suivant des lois fatales. La loi humaine enveloppe dans ses considérations et dans son objet les bonnes et les mauvaises actions ; ce n'est pas à dire pour cela, que ces dernières s'accomplissent suivant la

[1] *De Fat.*, 4. δυνάμει τὰ καθ'ἕκαστα τοῖς ὅλοις συμπεριλαμβάνει ὁ τῆς φύσεως νόμος τὰ μὲν καθόλου, προηγουμένως, τὰ δὲ καθ'ἕκαστα, ἑπομένως· ἔστι τε εἱμαρμένα τρόπον τινὰ καὶ ταῦτα ὄντα ἐκείνοις συνειμαρμένα, ut ista fatalia sint quodam modo : quippe quæ universalium fatis conjuncta sint et fatis confatalia.

[2] ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον.

[3] *De Fat.*, 5. πάντα καθ'εἱμαρμένην.

[4] *Id.*, id., ἐν εἱμαρμένῃ πάντα περιέχεσθαι·

loi. Ainsi, il est vrai de dire que le Destin enveloppe tous les phénomènes du devenir ; mais de beaucoup de ces phénomènes qu'il enveloppe et qui sont eux-mêmes des antécédents, des causes, il n'est pas exact de dire qu'ils s'accomplissent suivant et par la loi du Destin, c'est-à-dire qu'ils sont causés [1].

Cela posé, on peut dire qu'en plaçant le libre arbitre, le hasard, le possible et le contingent dans l'ordre des causes antécédentes, on les maintient comme réels, et en même temps on maintient la réalité du Destin [2] ; car, parce que le Destin enveloppe tout, ce n'est pas une conséquence que tout arrive nécessairement, οὐκ ἐξ ἀνάγκης γενήσεται. Chaque chose arrivera selon la nature de son être, οἷον καὶ πέφυκεν εἶναι. Par essence, le possible est le genre supérieur antécédent du contingent [3] ; le contingent est comme la matière de nos actes libres et leur antécédent ; notre libre arbitre s'exerce en maître souverain sur le contingent ; le hasard intervient aussi dans notre libre arbitre, parce que le contingent se porte également dans les deux sens opposés.

Tout phénomène du devenir, le devenir même ne peut pas

[1] *De Fat.*, 5. Le texte est très obscur et probablement altéré : πολλὰ τῶν ἐν αὐτῇ (le Destin) καὶ σχεδὸν ὅσα προηγεῖται, peut signifier ou : *qui sont des causes antécédentes* ou *qui ont des causes antécédentes.*

[2] *De Fat.*, 6.

[3] *Id.*, 6. τὸ ἐνδεχόμενον. Ce mot ne signifie pas proprement ce que nous appelons le contingent, c'est-à-dire une chose qui est arrivée et qui aurait pu ne pas arriver ; il exprime ce qui peut arriver et n'arriver pas. Je l'emploie ici pour distinguer le ἐνδεχόμενον, qui a pour contraire la nécessité, du δύνατον, c'est-à-dire ce qui remplit toutes les conditions pour être réalisé, et qui a pour contraire l'impossible. Nous sommes ici en pleine logique, on peut dire en pleine métaphysique péripatéticienne, puisqu'Aristote pose dans la réalité des choses l'essence des propositions, et de celles qui ont rapport à l'existence actuelle, et de celles qui ont rapport à l'existence nécessaire, et de celles qui ont rapport à l'existence possible, τοῦ ὑπάρχειν, τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν (*Anal. Pr.*, I, 2, p. 25, a. 1). Boèce, le premier, je crois, a traduit (*de Interpr.*, c. 12), τὸ ἐνδεχόμενον par *contingens*, entendant par là que la réalisation de la chose peut arriver comme ne pas arriver. De là la scolastique a appliqué le mot *contingens* à deux notions différentes : l'une par laquelle on entend l'opposé contradictoire du nécessaire, par exemple : le monde est contingent, c'est-à-dire non nécessaire ; l'autre par laquelle on entend les choses qui peuvent être d'une façon ou d'une autre, par exemple : le libre arbitre qui n'est pas soumis à la loi de la nécessité.

se réaliser sans une puissance; la puissance ne peut pas exister sans une substance, οὐσία. La puissance, δύναμις, est ainsi intermédiaire entre la puissance qui est le pouvant, τὸ δυνάμενον, et le devenir ou le phénomène, qui sont tous deux des possibles, δυνατά. Le pouvant est antérieur dans l'être à la puissance, et la puissance antérieure au possible. On peut donc définir le possible : ce qui est naturellement apte à devenir par une puissance, τὸ κατὰ δύναμιν πεφυκὸς γίνεσθαι, ou plus proprement encore, ce qui est naturellement apte à devenir par une puissance, quand aucune cause externe ne s'oppose à ce qu'il devienne; mais le possible, τὸ δυνατόν, qu'aucune cause externe n'empêche de se réaliser est le nécessaire, puis qu'il a en soi la puissance de se réaliser, et que le nécessaire est opposé à l'impossible; le contingent possible, dont la réalisation peut rencontrer des obstacles, comme les choses humaines, a pour opposé, non pas l'impossible, mais un autre possible. Tels sont les phénomènes de la nature et les actions qui dépendent de nous; car tel acte de l'homme et son contraire sont également possibles, ἐπίσης, l'un et l'autre étant subordonnés à l'inclination humaine et à la volonté libre [1].

Cette libre volonté se distingue en deux espèces : l'une qui a rapport aux actes inspirés par la passion, la colère, l'appétit; l'autre qui a rapport aux actes produits par le raisonnement, la réflexion, le choix. On a donc raison de distinguer les termes : possible et contingent, des termes : καθ 'ὁρμήν et ἐφ 'ἡμῖν. Le possible et le contingent [2] ont rapport à l'avenir; l'acte qui dépend de notre volonté et de notre inclination a rapport au présent. Contingent est ce qui peut arriver et qui n'arrive pas ; libre, ἐφ 'ἡμῖν, est l'un des deux opposés du contingent qui se réalise par notre choix. Le

[1] τῇ ἀνθρωπίνῃ ὁρμῇ ὑποτέτακται, qu'on appelle encore ἐφ 'ἡμῖν et κατὰ προαίρεσιν.
[2] τὸ ἐνδεχόμενον.

possible est donc par essence antérieur au contingent ; le contingent est antérieur à la liberté.

Il est facile de voir que cette théorie sur le libre arbitre, le hasard et le spontané, qui en affirme, sans la prouver, la réalité, et se borne à montrer qu'ils se concilient avec l'idée du Destin et de la Providence, est la contradiction des théories stoïciennes sur le même objet. Plutarque en fait lui-même la remarque, et analyse, pour les réfuter, les propositions adverses, comme il suit[1] :

1. Rien ne se fait sans cause, et tout se fait par des causes antécédentes, προηγουμένας.

2. Le monde est administré par la nature, et il est, dans son esprit, comme dans ses passions, toujours d'accord avec lui-même, σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὐτῷ.

3. Le lien nécessaire et inflexible des effets et des causes est attesté : 1° par la divination à laquelle croient et rendent hommage tous les hommes ; 2° par la résignation des sages, fondée sur leur conviction que tout arrive comme le veut le Destin[2]; 3° par ce principe fameux : « Toute proposition est vraie ou fausse »[3]. Malheureusement, le traité de Plutarque est interrompu juste au moment où il va discuter le principe logique sur lequel se fondait la théorie stoïcienne.

Nous avons vu que, suivant notre auteur, le monde n'est pas éternel, qu'il est engendré, et il insiste sur le fait qu'il est engendré dans le temps. Le temps n'est autre chose que le mouvement ramené à l'ordre ; car avant que l'ordre eût été introduit dans le mouvement, il n'y avait pas de temps ; il n'y avait même pas de monde, mais seulement une matière chaotique mue ou plutôt agitée par une âme désordonnée. Le monde est donc né dans le temps, en même temps que le temps, qui en mesure le mouvement ordonné. La mesure

[1] *De Fat.*, 11.
[2] κατὰ μοῖραν.
[3] *De Fat.*, 11.

enveloppe l'idée d'ordre[1]. Ainsi, d'une part, le temps existe avant le Cosmos, puisque ce dernier est postérieur au mouvement, avec lequel nécessairement naît le temps; d'autre part, le temps naît avec le Cosmos, parce qu'il est le nombre du mouvement du Cosmos. Ainsi il lui est à la fois simultané et antérieur, selon qu'on le considère comme le nombre du mouvement désordonné qui est de toute éternité, ou comme le mouvement ordonné qui s'est réalisé dans un moment déterminé[2].

On aurait tort de croire, quoiqu'Aristote l'ait dit, que le temps est simplement la mesure du mouvement, ou le nombre suivant l'antérieur et le postérieur; ou, comme le veut Speusippe, la quantité du mouvement; ou, comme l'ont défini quelques Stoïciens, l'intervalle du mouvement. C'est définir le temps par un accident de sa nature et ne pas saisir son essence et sa fonction[3]. Pindare a mieux compris sa vraie nature, quand il a dit que c'était

Ἄνακτα τῶν πάντων ὑπερβάλλοντα χρόνον μακάρων,

et Pythagore, mieux encore, qui, à la question : Qu'est-ce que le temps ? répond : C'est l'âme de l'univers. Le temps, en effet, n'est pas un mode, πάθος, ni un accident de n'importe quel mouvement : il est la cause, la puissance, δύναμις, le principe de la proportion et de l'ordre suivant lesquels se meut la nature de l'univers, qui a une âme et enveloppe tout le système du devenir, ou, mieux encore, c'est cette nature même animée, douée d'une âme, ἔμψυχος οὖσα, qui étant elle-même mouvement, ordre et proportion, s'appelle le temps :

πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου κατὰ δικὴν τὰ θνῆτ' ἄγει.

[1] *Quæst. Plat.*, 8, 4. Procl., *in Tim.*, 84, 99, l. 20, 116, l. 17
[2] Procl., *in Tim.*, 84.
[3] *Quæst. Plat.*, VIII, 4, 3.

On sait, en effet, que les anciens définissaient l'essence de l'âme un nombre se mouvant lui-même. C'est pour cela que Platon a dit que le temps est né en même temps que le monde, mais que le mouvement existe avant la genèse du monde. Le temps n'existait pas, car il n'y avait pas d'ordre, partant aucune distinction, aucune mesure, οὐδὲ μέτρον οὐδὲν, οὐδὲ διορισμός. Le mouvement était indéterminé, ἀόριστος : c'était une espèce de matière du temps, amorphe et informe[1]. Lorsque ce mouvement, vague d'abord et indéterminé, a pu limiter la matière par des figures, se distinguer lui-même par des périodes, il a créé en même temps et le monde et le temps.

L'un et l'autre sont des images de Dieu, le monde est l'image de son essence; le temps est l image de son éternité dans le mouvement. C'est ainsi que le monde peut être dit Dieu dans le devenir, Θεὸς ἐν γενέσει. C'est pour cela que Platon dit qu'ils sont nés ensemble et seront ensemble dissous, si toutefois la dissolution les peut atteindre; car il n'est pas possible que le devenir devienne en dehors du temps, comme il n'est pas possible que l'intelligible soit en dehors de l'éternité, s'il est vrai que l'un doive demeurer éternellement, et l'autre, qui est devenu, ne jamais connaître de dissolution. Ainsi le temps ayant une liaison et un rapport nécessaires avec le monde, il n'est pas simplement mouvement, mais mouvement dans un ordre, avec une mesure, des limites, des alternances périodiques, c'est-à-dire qui se répètent régulièrement[2].

Le monde est créé : il ne suffit pas, pour expliquer cette génération, de poser une matière increéée, douée d'un mouvement éternel comme elle, que lui imprime une âme désordonnée, et un Dieu qui l'ordonne comme Démiurge, et lui impose des lois immuables et invariables comme Providence et comme Destin; Plutarque admet encore une autre cause,

[1] *Qu. Plat.*, VIII, 4. ὥσπερ ἄμορφος ὕλη χρόνου καὶ ἀσχημάτιστος.
[2] *Qu. Plat.*, VIII, 4. κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούσῃ καὶ πέρατα καὶ περιόδους.

les Idées, formes et types, raisons et exemplaires éternels d'après lesquels le Démiurge dispose l'univers. Ces êtres étranges, formes, écoulements, émanations de Dieu, ont leur séjour dans le ciel et dans les astres[1]. Mais tandis que les unes demeurent immuables dans leur céleste asile, les autres en descendent, on ne sait pourquoi ni comment; elles se dispersent, se répandent, et, pour ainsi dire, s'ensevelissent dans les éléments matériels passibles, muables, c'est-à-dire dans la terre et la mer, les végétaux, les animaux; de cette corruption, de cette sorte de mort qu'elles subissent momentanément dans les corps où elles sont emprisonnées, elles reparaissent à la lumière et se réveillent à la vie, au moment et par l'opération de la génération[2].

Le monde suprahumain ne serait pas complet, il manquerait même quelque chose à l'ordre et au gouvernement des choses cosmiques et humaines, s'il n'existait, entre les puissances qui constituent la sphère du divin et l'humanité qu'elles dominent, des intermédiaires, des médiateurs qui les mettent en rapport, font communiquer entre eux les deux mondes et en établissent l'unité, la communauté[3]. Ce sont les démons, êtres supérieurs à l'homme, inférieurs aux dieux et leurs ministres, ayant une âme et un corps aériens, sujets au plaisir et à la douleur, aux passions mêmes, dans des mesures différentes selon leurs différentes espèces, qui sont nombreuses, mais qui se ramènent à deux : les démons bienfaisants et bons, les démons méchants et malfaisants[4].

[1] *De Isi*, 59. οἱ μὲν ἐν οὐράνῳ καὶ ἄστροις λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀπόῤῥοιαι τοῦ θεοῦ μένουσι. Ce principe, dans lequel on reconnaît, mais altérées, les Idées de Platon, se retrouvera dans le troisième principe d'Alcinoüs.

[2] *De Isi*, 59. τὰ δὲ τοῖς παθητικοῖς διεσπαρμένα γῇ καὶ θαλάττῃ καὶ φυτοῖς καὶ ζῴοις διαλεγόμενα καὶ φθειρόμενα καὶ θαπτόμενα, πολλάκις αὖθις ἐκλάμπει καὶ ἀναφαίνεται ταῖς γενέσεσι.

[3] *De defect. Or.*, 13. γένος ἐν μέσῳ θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων... τὴν κοινωνίαν συνάγον. En supprimant les démons, on laisse ἀνεπιμικτα τὰ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώ πων ἀσυνάλλακτα.

[4] *De def. Or.*, 16. δαίμονας ὑπηρέτας θεῶν; *id.*, 38; *de Gen. Socr.*, 20, 23; *de Isi*. 25. ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δήμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας γίγνονται. Conf. *de An. procr.*, 12, 2; *de Stoïc. Rep.*, 32.

Le dualisme des principes se manifeste donc jusqu'au sein du monde suprasensible : il éclate plus manifestement encore dans le monde de l'humanité où il nous fait entrer, et s'y accentue plus fortement. La psychologie humaine ne diffère pas, sous ce rapport, de la psychologie divine,

Ceux qui ont vu et reconnu le dualisme du corps et de l'âme, dont l'homme est le mélange, le composé, ont eu les yeux fermés sur cet autre dualisme que l'âme renferme en elle-même ; ils n'ont pas vu que chacun de nous est réellement double, réellement composé; que l'âme est en elle-même quelque chose de complexe et que sa nature est comme dissemblable à elle-même ; qu'il y a en elle comme un second corps, une essence sans raison, ἄλογον, unie à une essence rationnelle par une force fatale et presque physique, et amenée par cette force à l'unité ou du moins à l harmonie[1].

Le dualisme ne touche pas seulement l'essence intelligible de l'âme; l'âme a en elle-même le principe inné du mal comme du bien[2].

Faut-il s'en étonner, puisque le monde lui-même est en proie à cette opposition, à ce conflit de principes contraires ? L'âme de l'homme qui est une partie, un fragment, τμῆμα, de l'âme du Tout, lequel n'est devenu un composé harmonieux que par une opération divine, l'âme de l'homme ne pouvait pas être et n'est pas simple, identique à elle-même dans ses affections, ὁμοιοπαθής. Comme l'âme du monde dont elle est issue, elle contient un principe rationnel et intelligent, à qui il appartient naturellement de dominer et de gou-

[1] *De Virt. mor.*, 3. δίττος ἡμῶν ὡς ἀληθῶς ἕκαστός ἐστι καὶ σύνθετος... αὐτῆς ἐστι τῆς ψυχῆς ἐν ἑαυτῇ σύνθετόν τι καὶ διφυὲς καὶ ἀνόμοιον... ὥσπερ ἑτέρου σώματος τοῦ ἀλόγου πρὸς τὸν λόγον ἀνάγκῃ τινὶ καὶ φύσει συμμιγέντος καὶ συναρμοσθέντος.

[2] *De An. procr.*, 28. τὴν ψυχὴν... σύμφυτον ἔχουσαν ἐν ἑαυτῇ τὴν τοῦ κακοῦ μοῖραν.

Victor Hugo, *L'Année terrible*, 1872.

Si j'écoute mon cœur, j'entends un dialogue;
Nous sommes deux au fond de mon esprit...

verner l'homme, et un principe passionnel, irraisonnable, mobile, déréglé par lui-même et qui a besoin d'un maître [1]. De l'un de ces principes, la raison, νοῦς, procède la pensée, νόησις, qui enveloppe avec l'idée du mouvement, l'idée du repos, de l'ordre, de l'harmonie ; car la pensée elle-même est à la fois mouvement et ordre. De l'autre principe, de la sensation, à proprement parler, de l'âme, ψυχή, cause du mouvement, procèdent les opinions et les impressions sensibles changeantes [2]. Ces deux éléments psychiques sont nécessaires pour constituer l'intelligence humaine dont l'acte éminent est le discernement, κρίσις, c'est-à-dire le discernement de la vérité et de l'erreur. Cette faculté discriminative, qui est l'essence de la raison, λόγος, enferme les deux principes, du νοῦς, qui a son origine et son essence dans *le même,* ταὐτό, et a pour objet les idées générales, et de la sensation, qui a son origine et son essence dans l'autre, τὸ ἕτερον, et a pour objet les notions individuelles. La raison est la synthèse, l'union de ces facultés [3], la pensée pure, νοήσις, et l'opinion, δόξα, entre lesquelles s'intercalent la mémoire et l'imagination, et dont l'une réalise *l'autre* dans *le même,* et celle-là *le même* dans *l'autre.* Car la pensée, νόησις, est le mouvement du pensant sur les objets immuables, tandis que l'opinion est l'arrêt, le repos, μονή, du sentant sur les objets sensibles. L'imagination, φαντασία, qui unit dans son acte l'opinion et la sensation est fixée, ἵστησι, dans la mémoire par *le même* et mue par *l'autre* qui fait percevoir la différence du passé et du présent, et dans laquelle nous avons pour ainsi dire le contact à la fois du *même* et de *l'autre* [4].

On a raison de dire que l'homme est un composé, puisqu'il est un composé d'une âme et d'un corps ; mais on

[1] *De Virt. Mor.*, 3.
[2] *De An. procr.*, 7. ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή, νοῦς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κίνησιν.
[3] *Id.*, 24, μέμικται δὲ λόγος ἐξ ἀμφοῖν.
[4] *De An. procr.*, 24. ἑτερότητος ἅμα καὶ ταὐτότητος ἐφαπτόμενον,

a tort de dire que la raison, νοῦς, est une partie de l'âme, ψυχή, comme de dire que l'âme est une partie du corps. Le νοῦς est autant au-dessus de l'âme que l'âme au-dessus du corps [1]. Ce sont deux êtres d'essence distincte et séparable quoi qu'intimement unis ; il y a des âmes sans νοῦς, comme il y en a avec νοῦς. Cependant [2], toute âme participe en quelque mesure à la raison. Aucune âme n'est absolument dépourvue de pensée ; elle n'en est privée que dans la mesure où elle se mêle à la chair, σαρκὶ μιχθῇ, et aux passions, et tombe, par l'altération que son essence en éprouve, dans l'essence de l'ἄλογον. Toutes les âmes, sans doute, sont unies à un corps ; mais elles ne s'y unissent pas toutes dans la même mesure ; les unes s'y plongent tout entières, et sont dans toute leur essence corrompues par les passions ; d'autres se dressent pour ainsi dire en dehors et au-dessus du flot des impressions sensibles, et protègent contre la corruption le plus pur d'elles-mêmes. Ce qui est absolument plongé dans le corps, c'est l'âme, ψυχή ; ce qui se dérobe à la corruption, c'est la raison, le νοῦς. Mais cette essence incorruptible, on a tort de la croire une partie interne de l'homme. La vérité est qu'elle lui est extérieure, c'est ce qu'on appelle son démon [3]. Ainsi la raison n'est pas réellement dans l'homme ; c'est du dehors qu'elle l'inspire et le dirige, comme un être étranger et supérieur à sa nature. Plutarque est ici infidèle à la fois à Platon qui soutient qu'il n'y a pas de raison sans une âme, et à Aristote, qui, tout en faisant venir la raison du dehors, ἔξωθεν, avait fait de l'âme sa demeure naturelle, au moins pendant la vie. Il renverse même, comme le remarque Zeller [4], la formule des Stoïciens, dont il se rapproche. Ceux-ci avaient dit que la raison de l'homme

[1] *De Fac. Lun.*, 28.
[2] *De Gen. Socr.*, 22.
[3] *De Gen. Socr.*, 22. τὸ δὲ... οἱ πολλοὶ νοῦν καλοῦντες ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν... οἱ δ'ὀρθῶς ὑπονοοῦντες ὡς ἐκτὸς ὄντα, δαίμονα προσαγορεύουσι.
[4] T. V, p. 159.

est son démon ; Plutarque, retournant les termes, prétend que le démon de l'homme est sa raison. La connaissance ne sort plus de la conscience, du fond intime de l'être pensant ; elle lui est révélée, inspirée, comme soufflée du dehors. C'est le premier pas vers la doctrine de la foi par une révélation extérieure et surnaturelle.

Le corps de l'homme est servi par des organes ; l'âme, servie par le corps et les organes corporels, est destinée par sa nature de servir d'organe à Dieu. Or, la perfection d'un organe est d'imiter, dans la mesure de sa puissance, l'agent qui se sert de lui et de réaliser, par sa fonction, le but idéal, la pensée que celui-ci se propose. L'âme réalise la fin que lui pose sa nature ordonnée et composée par Dieu, au moyen de ses facultés. Ces facultés sont au nombre de cinq ; car le nombre cinq est très supérieur en puissance, comme en dignité au nombre quatre [1], par lequel on a tout voulu expliquer. Il y a en effet cinq principes des choses, comme l'enseigne Platon dans *le Sophiste*, et non pas quatre seulement, comme on serait tenté de le croire par une fausse et inexacte interprétation du *Philèbe*. Ces principes sont : l'être, τό ὄν ; le même τὸ ταὐτόν ; le différent τὸ ἕτερον, ou l'autre ; le mouvement et le repos. Si Platon, dans *le Philèbe*, n'en compte que quatre : l'infini, la limite, τὸ πέρας, la génération ou le devenir qui résulte de leur mélange, la cause qui produit ce mélange [2], c'est qu'il a voulu nous laisser le plaisir de deviner le cinquième, à savoir la cause par laquelle les éléments mélangés et mêlés arrivent à se séparer et à se distinguer [3]. Du reste, tous les termes de l'une de ses classifications ne sont que des images des termes de l'autre. Le devenir est l'image de l'être, l'infini du mouvement, la limite

[1] Lui serait-il aussi antérieur dans le temps, par le principe que le parfait est antérieur à l'imparfait ? Cinq serait alors un tout dont quatre ne serait qu'une fraction. V. plus haut, p. 122, n. 1.

[2] Ce sont plutôt des catégories que des principes.

[3] *De* εἰ, 15.

du repos ; la cause efficiente du mélange est l'image *du même ;* la cause efficiente de la séparation et de la distinction est l'image de *l'autre.*

Le nombre quatre, il est vrai, suffit à expliquer l'essence et la génération des choses sans âme, ἄψυχα, qui naissent du point, de la ligne créée par le mouvement du point; de la surface, créée par le mouvement de la ligne ; du volume engendré par le mouvement de la surface. Mais le corps sans âme est un être imparfait, incomplet, ὄρφανον. Il faut qu'une âme s'y ajoute pour le réaliser et l'achever, ce qui porte à cinq le nombre des principes constituants des choses. De même, il y a cinq espèces d'êtres, et non pas quatre. Les dieux, les génies ou démons, les héros, les hommes, les bêtes. La supériorité du nombre cinq est donc constatée par les faits ; elle est de plus démontrée et en même temps mesurée par la supériorité de l'être animé sur l'être inanimé [1]. Tous les nombres ont également leurs vertus et leurs propriétés particulières ; même le nombre sept, consacré à Apollon, a une supériorité sur tous les autres, y compris le nombre cinq, qu'on a tort d'assigner à ce dieu, et une supériorité telle, qu'un jour entier ne suffirait pas à en exposer toutes les puissances et toutes les fonctions [2].

Qu'est-ce en soi que cette âme, qui vient achever l'être en s'ajoutant au corps ? Il est des philosophes, dit Proclus [3], qui font de l'âme une essence mathématique, en tant que moyenne entre les choses de la nature et les choses supranaturelles, comme Aristandre et Numénius ; d'autres disent, comme Sévérus, qu'elle est un nombre composé de la monade comme indivisible, et de la dyade comme divisible ; d'autres enfin, ce sont Plutarque et Atticus, en font une substance géométrique, ὑπόστασιν, composée du point et de l'intervalle, le point étant l'élément indivisible, l'intervalle, l'élément divi-

[1] *De* εἰ, 13.
[2] *De* εἰ, 17.
[3] *In Tim*,, 187.

sible. Tout en la considérant comme une substance naturelle, φυσικήν, ils disent que l'essence divisible et irrationnelle existe avant l'essence raisonnable, et que l'essence indivisible en est l'élément divin. Des deux essences ils composent l'essence raisonnable, τὴν λογικήν : l'une de ces essences formant le substrat, ὡς ὑποκείμενον ; l'autre donnant à ce substrat la forme et l'ordre. Ils concluent qu'ainsi l'âme est, il est vrai, increéée dans sa substance, mais créée dans sa forme [1]. Il en résulte qu'ils n'attribuent l'immortalité qu'à l'âme rationnelle seule, et qu'ils rendent périssable toute la vie irrationnelle, ainsi que le char pneumatique de l'âme, τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς, par suite du penchant de l'âme à la génération qui la voue à la mort. Tout en donnant à ces deux âmes l'être, l'existence, τὴν ὑπόστασιν, ils ne conservent d'immortel que la raison, qui seule persiste dans l'être et est indestructible comme les dieux [2].

Il y a trois éléments qui composent l'homme : le corps, l'âme et la raison. La première mort, à laquelle préside Dêmêter, les réduit à deux, en détachant, par un coup violent et rapide, l'âme du corps ; la seconde mort, à laquelle préside Perséphoné, réduit ces deux éléments à un seul, en séparant lentement et doucement de l'âme la raison [3]. Elle ne laisse plus, par cette séparation, subsister que la meilleure partie de l'homme, la seule qui soit immortelle [4].

L'immortalité de la partie raisonnable de l'homme se fonde sur la parenté de l'esprit humain avec Dieu [5] ; sur la nécessité d'une rémunération juste du bien et du mal faits pendant la vie, rémunération qui n'est jamais complète ici-bas [5] ; sur la

[1] Procl., *in Tim.*, 187.

[2] Procl., *in Tim.*, 311, l, 1. Proclus ne nomme pas ici Plutarque ; mais il me paraît évident qu'il est compris dans la formule . « Telle est l'interprétation des plus anciens exégètes de Platon. . Je parle des Atticus, des Albinus et autres semblables. »

[3] *De Fac. lun.*, 28. λύει τὸν νοῦν ἀπὸ ψυχῆς... μόνον γὰρ γίνεται τὸ βέλτιστον τοῦ ἀνθρώπου.

[4] *De ser. Num. vind.*, 17,

[5] *Id.*, 18, 22. *Non poss. suav. viv. sec. Epic.*, 23, 3.

force du sentiment de l'âme, qui a horreur du néant et aspire à l'éternité ou du moins à une renaissance[1].

Toutes les âmes, qu'elles aient possédé ou non la raison, doivent, à leur sortie du corps par une loi fatale, errer dans la région du monde placée entre la terre et la lune, pendant un temps dont la durée varie suivant les degrés de perfection ou de perversité où elles se sont élevées ou abaissées pendant leur vie terrestre. Après quoi les unes sont précipitées dans les profondeurs de l'abîme; les autres vont goûter, dans la partie la plus pure de l'air, dans ce qu'on appelle *les Prés de Pluton*[2], les délices de la victoire.

La supériorité du nombre cinq ayant été démontrée et par les faits et par le raisonnement, il n'est pas étonnant que nous ayons à reconnaître dans l'âme cinq facultés ou fonctions. Le mouvement qui achève et réalise son essence est un changement, un développement successif, une évolution progressive qui procède par cinq phases ou stades : ce sont la faculté de nutrition, la faculté de la sensation, la faculté du désir, la faculté de l'émotion ou de la passion, τὸ θυμοειδές, la faculté de la raison. Le développement de l'essence psychique s'arrête à ce cinquième degré, qui la complète et en est pour ainsi dire le sommet[3].

La psychologie de la connaissance dans Plutarque est presque entièrement conforme à celle de Platon : je n'en relèverai que quelques particularités qui s'en écartent légèrement pour se rapprocher d'Aristote. La connaissance est non seulement possible, mais réelle; il est impossible de ne pas donner son consentement à l'évidence : tout le monde est contraint de s'y rendre, sauf ceux qui nient la Providence et la divination, et refusent d'attribuer une âme à la lune et au soleil[4]. Cependant il faut être prudent et réservé dans ses

[1] *N. poss. suav. viv. sec. Ep.*, 27-30.
[2] λειμῶνες Ἅᾳδου.
[3] *De* εἰ, 13. ἡ δὲ τὴν ψυχὴν ἐμποιοῦσα κίνησις ἢ διάθεσις μεταβολὴ διὰ πέντε γιγνομένη... τελειώσασα τὴν φύσιν ὥσπερ ἐν ἄκρῳ τῷ πέμπτῳ καταπέπαυται.
[4] *Adv. Col.*, 27.

affirmations sur certaines questions obscures que n'éclaire pas une suffisante vraisemblance, et, dans ces cas, il est plus philosophique de renoncer à se faire une opinion que d'en adopter qui n'auraient pas de fondement sérieux [1]. C'est ainsi qu'on ne réfute pas les raisonnements présentés par Arcésilas pour justifier son scepticisme, en invoquant l'autorité des anciens : Socrate, Platon, Parménide, Héraclite [2].

Les idées générales et nécessaires, les idées de la raison, nous sont données du dehors et d'en haut, comme nous l'avons vu dans la théorie métaphysique du Νοῦς. L'homme possède le libre arbitre, qui se concilie parfaitement avec le dogme de la Providence, et il faut repousser énergiquement le principe stoïcien de la fatalité qui supprime le possible et rend tout nécessaire, le mal comme le bien, dont Dieu devient alors également le seul auteur vrai et responsable. Le principe des possibles [3] est contradictoire avec la notion de la fatalité ainsi entendue. Le possible n'est pas, comme le croit Diodore, ce qui est ou sera vrai : c'est tout ce qui peut devenir, alors même qu'il ne deviendra pas. Les possibles échappent donc à la loi de fer, invincible et inflexible, de la nécessité ; si on en maintient l'existence, elle détruit la puissance du Destin, tel du moins que l'a compris Chrysippe, dont la doctrine sur ce sujet aboutit à la conséquence : que des choses qui peuvent arriver et qui arrivent même fréquemment sont impossibles, et que tout ce qui est vrai est nécessaire, tout ce qui est faux, impossible [4].

Plutarque définit l'habitude morale ou la vertu en véritable péripatéticien, c'est-à-dire comme un milieu, un moyen entre deux extrêmes. La partie de l'âme qui s'émeut, désire, s'irrite, jouit et souffre, peut obéir à la raison, et se

[1] *De ser. Num. vind.*, 4.
[2] *Adv. Col.*, 26. τὴν δὲ περὶ πάντων ἐποχὴν οὐδὲ οἱ πολλὰ πραγματευσάμενοι... ἐκίνησαν.
[3] *De Stoïc. Rep.*, 46. ὁ τῶν δυνατῶν λόγος.
[4] *Id.*, 46. τὸ ἐπιδεικτικὸν τοῦ γένεσθαι πολλάκις εἰς τὸ ἀδύνατον ἐμπεσεῖται... πᾶν μὲν ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἔσται.

laisser former, dresser, et, pour ainsi dire, construire par l'habitude[1]. C'est pour cela que les Grecs ont ingénieusement fait le mot ἦθος; car l'ἦθος, pour en donner une idée simple et générale, est une qualité de l'élément irrationnel de l'âme, qui a reçu ce nom parce qu'il a été comme modelé par la raison et a pris d'elle une autre manière d'être habituelle, ἔθος. La raison ne peut pas, ne veut pas supprimer l'élément passionnel de l'âme; cela ne serait pas bon, et d'ailleurs ce serait une tentative impuissante; elle veut seulement et elle peut lui donner une limite et de l'ordre[2]. C'est ainsi qu'elle crée dans l'âme les vertus morales, qui ne sont point des *apathies,* c'est-à-dire l'absence d'émotions, mais en quelque sorte des harmonies et des moyennes[3]. Les Stoïciens prétendaient que la vertu s'établit en nous sans que nous puissions nous rendre compte des stades intermédiaires que notre âme a dû traverser avant de la posséder. Plutarque soutient, au contraire, que le mouvement progressif de l'âme vers la perfection morale s'accomplit, il est vrai, d'une façon continue, sans sauts brusques et violents, d'une démarche égale et calme[4]; mais que, cependant, nous avons conscience des changements moraux qui s'opèrent en nous[5]. Cette conscience même n'est pas aveugle, n'est pas une sensation sans raison. La raison qui est venue purifier l'âme, en même temps l'éclaire.

La question de l'âme des bêtes, ou plutôt de la raison des bêtes, est traitée avec d'importants développements dans Plutarque[6]. Dans l'une des monographies où il la discute, il arrive à une conclusion excessive, qui n'est qu'un jeu dialectique, à savoir que les animaux possèdent toutes les vertus de l'homme, même les vertus morales, et les possède à un

[1] *De Virt. Mor.*, 4. πλασσομένου ὑπὸ συνηθείας.
[2] *De Virt. Mor.*, 4. ὅρον τινὰ καὶ τάξιν.
[3] *Id.*, id. συμμετρίας παθῶν καὶ μεσότητας.
[4] *De Profect. in virt*, 3. λείως καὶ ὁμαλῶς.
[5] *Id.*, id. συναίσθησιν τῆς μεταβολῆς.
[6] Conf. Gréard, *La Morale de Plutarque*.

plus haut degré que lui[1]. Dans une autre[2], le développement de la thèse de la raison des bêtes prend la forme d'une réfutation des objections des Stoïciens.

Ceux-ci disaient : l'immortel étant opposé au mortel, l'incorruptible au corruptible, l'incorporel au corporel, il faut qu'il y ait un opposé à l'animal raisonnable, c'est-à-dire des êtres animés dépourvus de raison ; sans quoi l'opposition qui est nécessaire à l'équilibre du monde et à la balance des forces, serait partiellement supprimée, et une loi de la nature serait violée. On n'aperçoit d'ailleurs, chez les animaux, aucune fin, aucun désir, aucun mouvement progressif, προχοπή, vers la vertu, pour laquelle la raison est faite. Comment la nature leur en aurait elle donné le principe, la raison, puisqu'ils ne peuvent réaliser la fin à laquelle elle tend. Enfin, si les animaux sont doués de la raison, on ne peut plus trouver, justifier la manière dont les hommes les traitent. On ruine, sur ce point du moins, dans l'âme de l'homme, le principe de la justice. Car, en les traitant comme il le fait, l'homme viole à leur égard les règles que la notion de justice lui commande envers tous les êtres raisonnables ; mais s'il les traitait comme la justice le réclame, c'en serait fait de la civilisation dont ils sont les instruments nécessaires et sacrifiés.

A cela Plutarque répond : l'irraisonnable est suffisamment représenté dans la balance des contraires par le monde des choses inanimées. Tout le monde accorde que les animaux ont la faculté de la sensation ; or, la sensation est inséparablement unie avec la raison, qui en lie, en une forme qui demeure, les impressions fugitives et sans lien par elles-mêmes. Si l'on prétend que les animaux ne possèdent de la sensation que ces impressions mêmes isolées, instantanées, sans unité et fixité aucune, comment expliquer en eux la

[1] *Brut. ratione uti*, III. τὴν τῶν θηρίων ψυχὴν εὐφυεστέραν εἶναι πρὸς γένεσιν ἀρετῆς καὶ τελειοτέραν.
[2] *De Solert. An.*, II, 9.

mémoire, la résolution d'agir qui est une pensée et la pensée de la chose à faire, et qui enveloppe la notion du temps? Comment expliquer les passions, phénomènes psychiques dont on ne peut nier en eux la présence. Les Stoïciens prétendent qu'ils n'ont pas les passions mêmes, mais les analogues de ces phénomènes; autant dire alors aussi qu'ils ne vivent pas et qu'ils n'ont que l'analogue de la vie[1]. Parce que la nature a donné aux bêtes la raison, ce n'est pas une nécessité qu'elle la leur ait donnée parfaite, complète, identique à la raison humaine, capable de vertu et de progrès dans la vertu et la perfection. Cependant, les faits prouvent que toute faible, obscure, imparfaite que soit leur raison, c'est encore une raison qui leur permet d'accomplir des actes où elle se manifeste incontestablement.

Le plus difficile à concilier avec la thèse de la raison chez les bêtes, c'est la pratique des hommes et les nécessités de la vie sociale. Si les animaux sont des êtres raisonnables, ils ont des droits en tant que tels, et il est certain que l'homme, en les traitant comme il le fait, méconnaît leurs droits et viole en eux les devoirs de la justice. Plutarque le reconnaît, mais soutient, par une solution philosophiquement assez faible, qu'on pourrait à la fois satisfaire aux besoins de la vie et aux règles de la justice, en usant, il est vrai, des animaux, mais avec douceur et une sorte de respect.

§ 6. — *Aristodème d'Ægès et Gajus.*

Quelque puissant que soit le mouvement qui, à certains moments de l'histoire des idées, entraîne les esprits et les volontés dans une direction déterminée et générale, il se trouve toujours quelques individualités, même des groupes qui n'y cèdent pas, qui même y résistent ou s'efforcent d'y

[1] *De Solert. An.*, 3. μηδ'ὅλως ζῆν, ἀλλ' ὡσανεὶ ζῆν.

résister. La force des choses, même des choses intellectuelles, ne supprime pas la personnalité et la liberté de la pensée. Il y a des remous dans les courants des idées, qui en arrêtent, en retardent au moins la vitesse, et en atténuent momentanément l'action. C'est ainsi que plusieurs Platoniciens, aux Iᵉʳ, IIᵉ et IIIᵉ siècles, s'efforcent de remonter le courant de l'Éclectisme, qui voulait confondre les doctrines de Platon avec celles d'Aristote, et s'attachent aux écrits du maître dans leurs commentaires et leurs interprétations, sinon exclusivement, du moins avec une prédilection marquée[1]. Les plus célèbres et les plus utiles de ces commentateurs, sont, dit la scholie de Fabricius, Gajus, Albinus, Priscianus, Taurus, Proclus, Damascius et Jean Philopon[2]. Écartant pour le moment de cette liste, Philopon, Priscianus et Damascius, qui sont du VIᵉ siècle, Proclus du Vᵉ, nous ne retiendrons ici que Gajus et Taurus, qui vivaient sous Adrien[3] et sous Antonin-le-Pieux[4], auxquels il faut joindre un grand nombre de Platoniciens du IIᵉ et du IIIᵉ siècles, dont nous allons passer en revue rapidement les doctrines psychologiques, au moins des plus considérables d'entre eux.

La philosophie enseignée par eux à l'Académie devient plus particulièrement la philosophie de Platon, dont les ouvrages y sont lus, développés, paraphrasés. Ce qui n'empêche pas, d'ailleurs, qu'on n'y explique[5] aussi les œuvres d'Aristote, suivant un usage qui se prolonge jusque dans l'École de Plotin[6]. Mais il semble que c'était principalement pour faire ressortir les différences des deux doctrines et non pour en

[1] *Bibl. Coisl.*, p. 598 ; Fabr.. *Bibl. Gr.*, t. III, p. 158. τὸν μὲν Πλάτωνα ὑπομνηματίζουσι πλεῖστοι.

[2] *Id.*, id. Χρησιμώτεροι δὲ Γάϊος... Ταῦρος.

[3] De 117 à 138.

[4] De 138-161.

[5] A.-Gell., *N. Att.*, XIX, 6, 2 ; XX, 4, l'atteste dans l'école de Taureus.

[6] Porphyr., *V. Plot.*, 14. ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ κἀν τοῖς Περιπατητικοῖς τά τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων.

accuser les ressemblances et en soutenir l'identité essentielle. Taurus, en effet, avait écrit un ouvrage sur les différences entre Platon et Aristote, et un autre sur les contradictions des Stoïciens[1]; il y a donc déjà, dans l'Académie, une résistance à l'Éclectisme, qui se manifeste surtout par l'hostilité contre le Stoïcisme.

Le premier chez lequel on surprenne un indice de cette réaction est Aristodème d'Ægés, ami et condisciple de Plutarque, qui l'appelle εἷς ἑταίρων, et lui donne un rôle dans son dialogue contre Colotès[2] et dans un autre traité contre les Épicuriens[3]. Il le qualifie d'Académicien, qui, s'il ne porte pas le thyrse, c'est-à-dire s'il n'est le chef du chœur, n'en est pas moins un adorateur passionné et fanatique de la religion de Platon[4]. Cet enthousiasme ardent, ce culte pour Platon exclut manifestement l'esprit de tolérance, de bienveillance intellectuelle qu'exige l'Éclectisme.

Gajus[5], dont Galien, dans sa jeunesse, a connu et entendu les disciples[6], est un des commentateurs les plus profonds de Platon, un de ceux qui, suivant la scholie citée plus haut[7], se sont presqu'exclusivement renfermés dans l'étude du maître, et dont Plotin lisait les travaux dans son École avec ceux de Sévère, d'Albinus et d'Atticus[8]. Proclus[9] lui attribue, comme à Albinus, un double procédé d'exégèse : « Ils avaient cherché, dit-il, à déterminer les passages des œuvres de Platon où le philosophe expose dogmatiquement ses idées;

[1] A.-Gell., *N. Att.*, XII, 5, 5; Suid., v. Ταῦρος.

[2] Plut., *adv. Col.*, 2.

[3] Id., *N. poss. suav. viv. sec. Epic.*

[4] Id., *adv. Col.*, 2. ἀνδρὰ τῶν ἐξ 'Ακαδημίας οὐ ναρθηκοφόρον, ἀλλ' ἐμμανέστατον ὀργιαστὴν Πλάτωνος.

[5] D'Apollonius de Syrie, que Spartien (*Adrien*, 2) nomme un platonicien, et qui vécut sous Adrien (117 a 138), nous ne savons absolument rien.

[6] Ce qui fixe approximativement son époque. Galien est mort vers 200, et était né en 131. Gajus professait donc vers 151; il a ainsi vécu sous Adrien et sous Antonin le Pieux, 138-161 (Gal., t. V, p. 41).

[7] V. plus haut, p. 143, n. 2.

[8] V. plus haut, p. 143, n. 6; Porphyr., *V. Plot.*, 14.

[9] *In Tim.*, 104, l. 2.

cette exposition dogmatique a, suivant eux, un double caractère : tantôt elle est scientifique, ἐπιστημονικῶς, c'est-à-dire prétend exposer des vérités évidentes ou démontrées ; et tantôt elle est simplement vraisemblable [1]. Se fondant sur le principe que l'exposition doit être en rapport avec les choses, Platon n'aurait pas donné à sa philosophie une seule forme, et n'aurait pas appliqué partout la même rigueur de raisonnement; suivant qu'il traite des êtres réels ou des choses du devenir, il varie son exposition, l'accommode ou l'approprie à la diversité des sujets [2]. »

§ 7. — *Calvisius Taurus, Albinus.*

Calvisius Taurus, de Bérytus, suivant Eusèbe et Suidas, de Tyr, suivant Philostrate, est placé par saint Jérôme [3] comme florissant à l'Ol. 231, 1, c'est-à dire en 145 après J.-Ch., à la même année que Maxime de Tyr. Aulu-Gelle, son disciple, qui le nomme aussi fréquemment que Favorinus, en fait un scholarque de l'Académie [4]. Nous avons déjà eu occasion de dire que, sans exclure Aristote du programme de ses lectures et de ses leçons, il avait commenté le *Banquet* de Platon, le *Gorgias* et le *Timée*, écrit un livre sur les contradictions du système stoïcien, et un autre sur les différences entre les doctrines de Platon et celle d'Aristote [5]. Jamblique, dans son traité *de l'Ame* [6], nous dit : « que les Platoniciens de l'école de Taurus veulent que les âmes soient envoyées sur la terre

[1] Procl., *in Tim.*, 103.
[2] Procl, *in Tim.*, 104, l. 4. οὐ καθ'ἕνα τρόπον... ἀλλ'ᾗπερ ἔχει τὰ πράγματα.
[3] Euseb., *Chronic.*, Ol. 231.
[4] A.-Gell., *N. Att.*, I, 26 ; II, 2, 1 ; VI, 14 ; VII, 10 ; XVII, 8 ; XVII, 20 ; XVIII, 10.
[5] A.-Gell., *N. Att.*, XIX, 6, 2 ; XX, 4. D'après Suidas, il avait écrit beaucoup d'autres ouvrages, et entr'autres un livre : *Sur les corps et les incorporels*, περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων.
[6] Stob., *Ecl.*, I, 906 ; Schol. Bekk., *ad Platon.*, p. 436 ; Philopon, *de Ætern. Mund.*, VI, 21.

par les dieux ; les uns, se conformant à la doctrine du *Timée*, soutiennent que c'est pour opérer l'achèvement et la perfection du Tout, εἰς τελείωσιν, afin qu'il y ait dans l'univers visible autant d'êtres animés que dans l'univers intelligible[1] ; les autres expliquent la fin de cette descente des âmes, κάθοδος, par la nécessité de montrer à la terre la vie divine, εἰς θείας ζωῆς ἐπίδειξιν. Car c'est une volonté des dieux que les dieux se manifestent par les âmes. Les dieux se révèlent en effet et apparaissent visibles par les âmes qui vivent d'une vie pure et sans tache[2]. » Il y a bien des choses enfermées dans ce court et unique extrait des doctrines de Taurus. C'est une explication de l'origine de la vie, et particulièrement de la vie psychique. Le maître, à ce qu'il semble, proposait deux solutions du problème. D'après l'une, le monde intelligible, donné *a priori* comme nécessaire, est cependant insuffisant à remplir seul la fonction que lui assigne une loi supérieure à lui-même, sous-entendue, mais non explicitement posée dans le système. La loi de l'équilibre exige qu'à côté du monde suprasensible il existe un monde sensible qui lui fasse pendant et comme contrepoids. Si le parfait, le divin existait seul, le monde serait imparfait : ce qui est bien difficile à concevoir. La seconde solution du problème de l'origine des choses, c'est que le parfait, l'invisible, l'immatériel éprouve sinon le besoin, du moins le désir, conçoit la volonté de s'objectiver, de se réaliser, de se manifester, de se révéler dans un monde sensible, vivant, pensant, dont l'âme fatalement liée à un corps est le principe en même temps qu'elle est l'image du divin et sa représentation visible. L'âme est le trait d'union entre ces deux mondes. Ces deux solutions,

[1] Nous avons déjà vu, dans la psychologie d'Épicure, *Hist. de la Psych. d. Grecs*, t. II, p. 391, sqq., intervenir cette loi d'équilibre, cette ἰσονομία, cette loi d'égalité distributive qui répartit la vie entre le monde suprasensible et le monde phénoménal.

[2] Stob., *Ecl.*, I, 906 ταύτην γὰρ εἶναι τὴν βούλησιν τῶν θεῶν, θεοὺς ἐκφαίνεσθαι διὰ τῶν ψυχῶν· προέρχονται γὰρ εἰς ἐμφανὲς οἱ θεοὶ καὶ ἐπιδείκνυνται διὰ τῶν ψυχῶν καθαρᾶς καὶ ἀχράντου ζωῆς.

qu'on pourrait facilement ramener à une seule, sont également obscures et peu satisfaisantes, et aucune philosophie, aucune théologie n'en a donné de plus claire et de plus satisfaisante. Si l'on pose à l'origine comme évidente et certaine l'existence du parfait et du bien, comment l'imparfait ou le mal, c'est-à-dire le monde réel, peut-il exister ? Dans la dernière, on peut sentir déjà l'influence des idées orientales et voir percer l'hypothèse de la révélation, la manifestation du Dieu caché et invisible. C'est un trait d'éclectisme dans le platonisme de Taurus : il n'est pas le seul ; s'il s'oppose aux Stoïciens, il se rapproche d'Aristote dans la morale, en niant qu'il faille recommander à l'homme de supprimer, d'anéantir en lui les passions, les émotions, et en prescrivant seulement de s'habituer à les dominer et à les maîtriser [1]. Il avait en horreur la théorie épicurienne du plaisir comme fin de la vie, et la négation de la Providence [2]. Il niait l'origine du monde dans le temps [3], et répartissait les sens aux quatre éléments, en exceptant l'odorat dont il plaçait l'objet dans une substance intermédiaire entre l'air et l'eau [4].

Albinus [5] est un des commentateurs de Platon mentionnés

[1] A.-Gell., I, 26, 10.
[2] Id., IX, 5.
[3] Philop., *de Ætern. Mund.*, VI, 21.
[4] Sch. Bekk. *in Plat.*, p. 436.
[5] Il n'y a que quelques mots à dire des autres Platoniciens contemporains de Taurus : Nigrinus, que Lucien nous montre dans son dialogue, habitant à Rome, avait cherché dans la philosophie moins la science que la paix de l'âme et la liberté intérieure. Les discours que Lucien lui met dans la bouche ont un goût de stoïcisme sévère plutôt qu'ils ne respirent la modération platonicienne. De Sextus de Chéronée, neveu de Plutarque, nous savons seulement qu'il fut le maître de M.-Aurèle et de Vérus. Théon de Smyrne, qui a vécu sous Antonin le Pieux et M.-Aurèle (138-180), est désigné par Proclus (*in Tim.*, p. 26) comme un platonicien ; mais c'est un platonicien très éclectique. Son principal ouvrage, intitulé : Τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν, était composé de cinq livres dont on n'a conservé que deux, l'un consacré à l'arithmétique, édité par Bouillauld ; l'autre à l'astronomie, édité par Th. H. Martin. Ses idées philosophiques sur la signification et la valeur des nombres, la distinction de l'Un pur, différencié de la monade qui se multiplie, sont pythagoriciennes. Sa théorie astronomique est empruntée à Adraste le péripatéticien. V. Th. H. Martin, Théon, *Astronom.*, p. 79. On est en droit de conclure du passage où Proclus le cite (*in Tim.*, 26), qu'il avait écrit un commen-

comme les plus doctes et les plus utiles par la scholie de Fabricius. Il avait commenté les œuvres du maître et particulièrement le *Timée*[1] et le *Phédon*[2], peut-être même *la République*[3], et nous avons conservé de lui une courte étude intitulée *Introduction*, Εἰσαγωγή, aux dialogues de Platon[4]. Galien se rendit en 151 à Smyrne, c'est lui-même qui nous l'apprend[5], pour suivre ses leçons. Il appartient donc au IIe siècle, au milieu duquel se place l'époque de sa célébrité, et a vécu sous les règnes d'Adrien, 117-138, d'Antonin le Pieux, 138-161, peut-être même de M.-Aurèle.

Le platonicien Albinus, dit Proclus[6], croit que, d'après Platon, le monde, quoique non engendré, a cependant eu un commencement, un principe de son devenir, γενέσεως ἔχειν ἀρχήν : ce qui est un attribut qui s'ajoute à l'être[7]. Car l'être du monde est éternel; mais le monde, outre qu'il est éternellement, a un principe de son devenir, de sorte que d'une part il a une existence éternelle, et d'autre part il est engendré, engendré non dans le temps ; car dans ce sens il ne pourrait pas être à la fois engendré et avoir une existence

taire sur *la République*. D'Apollonius de Syrie, que Spartianus (*Adrian.*, 2) nomme un platonicien, il ne nous reste que ce renseignement. Alexandre de Séleucie, surnommé Péloplaton, en faveur auprès de M.-Aurèle, 161-180, professa la philosophie platonicienne à Antioche, Rome, Tarse et même ailleurs. V. Zeller, t. IV, p. 718.

[1] Procl., *in Tim.*, 67, c.

[2] Tertull., *de An.*, 28.

[3] Stob., *Ecl.*, I, 896.

[4] Stallbaum, *Prolegg. in Tim.*, p. 60, dit de lui : « Cujus hypotheses Platonicæ et Isagoge, περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων, Romæ in Vaticana asserari perhibentur, quemadmodum scriptum ejus quoddam, *de Ordine librorum Platonis*, Venetiæ ad S. Antonium servari legere meminimus. » L'Isagogé a été publiée depuis que Stallbaum écrivait ces lignes, et particulièrement dans le VIe vol. de l'éd. de Platon, de K. Hermann, qui, dans la préface de ce volume, p. XV, prouve que l'écrit *de Ordine librorum* fait partie de l'Introduction d'Albinus, et commence au ch. IV, ἐπὶ τούτοις λέγωμεν ἀπὸ ποίων διαλόγων δεῖ ἀρχομένους ἐντυγχάνειν τῷ Πλάτωνος λόγῳ. Dans le commentaire de Rigault du *de Anima* de Tertullien, c. 28, ed. Migne, on lit : « Cassiodorus senator Albini de Musica librum se in bibliotheca Romæ ante gentilem incursionem habuisse commemorat.

[5] T. XIX, p. 16. *De libr. propriis*, 2.

[6] *In Tim.*, 67. C'est d'après cet extrait qu'on est autorisé à croire à un commentaire sur le *Timée*.

[7] *Id.*, l. l. ὅ καὶ πλεονάζει τοῦ ὄντος.

éternelle, mais en ce sens qu'il a une raison de devenir, λόγον ἔχων γενέσεως, par suite de sa composition de principes multiples et dissemblables. Or, si le monde est composé, il est nécessaire de ramener son existence, τὴν ὑπόστασιν, à une cause antérieure à lui dans l'ordre de l'essence, à une cause supérieure [1], absolument éternelle, par laquelle il est tel, ἔστι πῃ : ce qui explique comment il est non seulement engendré, mais aussi non engendré et éternel, οὐ μόνον γενητὸς, ἀλλὰ καὶ ἀγένητος, engendré dans l'essence, non engendré dans le temps [2].

Comme Gajus [3], Albinus cherchait à distinguer dans la partie dogmatique des dialogues de Platon, les passages où il s'exprime scientifiquement, ἐπιστημονικῶς, de ceux où il n'expose que des opinions probables, εἰκοτολογικῶς [4].

Il semble, comme Atticus, qui lui est postérieur, avoir distingué trois éléments dans l'homme : L'âme pensante, attachée elle-même, ou ayant sa demeure dans une substance pneumatique, qu'il appelle métaphoriquement le char pneumatique de l'âme, τὸ πνευματικόν ὄχημα τῆς ψυχῆς, et le corps. Ce sont deux âmes, possédant l'une et l'autre la substance, l'existence, τήν ὑπόστασιν, mais dont une seule, le Νοῦς, semblable aux dieux, est immortelle et indestructible. L'autre, l'âme vitale, conçue sous la forme d'une substance matérielle, quoique éthérée, aériforme, pneumatique, enveloppe et vêtement corporels de l'âme pensante, par suite de son penchant à la génération, est vouée à la mort, parce que tout ce qui est né est par essence périssable [5].

D'après Tertullien, et sans doute dans un commentaire sur *le Phédon,* Albinus justifiait la théorie de Platon sur le passage des âmes de la vie de l'au delà à la vie terrestre et

[1] Procl., *in Tim.*, 67 αὐτοῦ πρεσβυτέραν.
[2] Id., *id.* Telle était aussi l'opinion de Xénocrate, de Crantor et d'Eudore.
[3] V. plus haut, p. 144.
[4] Procl., *in Tim.*, p. 104.
[5] Procl , *in Tim.*, p. 311, I.

réciproquement, théorie qu'il appelait divine[1], et qu'il fondait sur le principe que les contraires viennent de leurs contraires, en faisant dans les contraires une distinction subtile de genres, pour éviter l'objection qui naît de ce que certains contraires ne naissent pas réciproquement de leurs contraires, comme la vieillesse et la jeunesse, la science et l'ignorance, où le mouvement du devenir n'a lieu que dans un sens ; car, comme le dit Tertullien, qui semble reproduire les arguments qu'écartait Albinus[2] : « *Nec visualitatem iterum ex cæcitate, quia de visualitate cæcitas accidat ; nec juventam rursus de senectute, quia ex juventa senecta marcescat; nec insipientiam ex sapientia denuo obtundi, quia ex insipientia sapientia acuatur.* » Cet argument n'est pas d'ailleurs le seul qu'invoquait Albinus ; comme son maître, il professait que c'est par leur faute et par une faute volontaire, consistant dans une erreur de jugement absolument libre, qui avait pour conséquence nécessaire des actes coupables, que les âmes avaient mérité de descendre dans des corps[3].

Il ne nous reste rien d'une psychologie de l'intelligence dans Albinus. Nous voyons seulement, dans son *Introduction*, qu'il concevait un développement complet et parfait de la raison, procédant par cinq stades successifs et progressifs, et c'est sur cette conception qu'il appuyait tant bien que mal, et plutôt mal que bien, sa division et sa classification confuse et incertaine des dialogues de Platon, suivant les différents caractères qu'il leur attribuait. La fin de la philosophie est de permettre à l'homme de connaître, de voir son âme, et en même temps les dieux et les choses divines, enfin de parvenir à la plus parfaite beauté de l'intelligence. Pour atteindre ce but, il faut :

[1] *De An.*, 28. sqq. Platonis de animarum reciproco discursu... Pythagoricus (sermo) ut volunt, quin et divinus, ut Albinus existimat.

[2] Tertull., id., 29. *Hæc* et Albinus (hæc, les objections de Tertullien), *Platoni suo veritus*, subtiliter quærit contrarietatum genera distinguere.

[3] Jamblique, dans Stob., *Ecl.*, I, 896. Κατ' Ἀλβῖνον δὲ τῆς τοῦ αὐτεξουσίου διημαρτημένης κρίσεως αἰτίας γιγνομένης τῶν καταγώγων ἐνεργημάτων.

1. Purger notre esprit des idées et des opinions fausses : c'est à quoi servira l'étude des dialogues de Platon d'un caractère *peirastique*, qui ont une vertu de réfutation des erreurs, une vertu de purification.

2. Éveiller, appeler à la pleine conscience les notions naturelles, φυσικὰς ἐννοίας [1], les purifier elles-mêmes, et montrer qu'elles constituent des principes clairs et évidents, εὐκρινεῖς ἀποφαίνειν ὡς ἀρχάς : à cette fin sont appropriés les dialogues *maïeutiques*.

3. Faire entrer dans l'âme les propositions dogmatiques qui appartiennent à son essence, οἰκεῖα δόγματα [2], la consomment et l'achèvent : ce sont les doctrines physiques, théologiques, éthiques et politiques, qui sont à la fois spéculatives et pratiques. Ce sont les dialogues du caractère *hyphégétique*, ὑφηγητικός, qui remplissent cette fonction, et permettent à l'âme de s'identifier ou de ressembler à Dieu.

4. Mais ces vérités, pour demeurer inébranlables dans notre esprit, doivent être enchaînées par le lien logique de la cause : δεήσει δεθῆναι τῷ τῆς αἰτίας λογισμῷ. Il est clair que cette possession inébranlable de la science ne peut nous être communiquée que par les dialogues d'un caractère *logique*, et à la fois de recherche et de découverte, qui exposent les méthodes de la division, de la définition, de l'analyse et du syllogisme ou de la démonstration.

5. Enfin, pour que cette possession soit véritablement sûre et immuable, il faut acquérir cet état de l'esprit, qui rend capable de résister aux arguments captieux des sophistes et nous empêche de retomber dans l'erreur. Cet état de l'âme qu'Albinus appelle τὸ ἀπαραλογιστόν et que les Stoïciens avaient désigné sous les noms de ἀπροσπτωσία, ἀνελεγξία, sera le résultat de l'étude des dialogues d'un caractère *épidictique* et réfu-

[1] Terme bien peu platonicien.

[2] Le mot est équivoque ; on peut l'entendre dans le sens de οἰκεῖα τῇ ψυχῇ ; on pourra aussi sous-entendre τῷ Πλάτωνι, les théories propres à Platon.

tatif, qui nous apprennent comment il faut écouter les sophistes et entrer en discussion avec ces gens qui veulent détruire les fondements de la raison. C'est l'exposé d'une théorie méthodologique d'un cours de philosophie.

§ 8. — *Maxime de Tyr.*

Maxime de Tyr appartient au même groupe de penseurs et approximativement à la même époque, c'est-à-dire à la dernière moitié du second siècle après J.-Ch.[1]. Malgré le nom qu'il se donne de philosophe, il a bien peu le sens philosophique; c'est un rhéteur, qui va partout débitant ses discours et ses conférences, dont nous avons conservé le texte[2]. Il reprend la thèse d'Isocrate, et appelle comme lui science et sagesse l'application de la raison à la pratique de l'éloquence judiciaire et des affaires politiques[3]. Son admiration pour Platon prend la forme d'un enthousiasme déclamatoire: « Celui qui a entendu les paroles de Platon et a encore besoin d'un autre enseignement, celui-là n'est pas capable de voir le soleil au milieu même de sa course[4]. » Cependant son platonisme est très éclectique : il célèbre la vie cynique, et met Diogène au-dessus de Socrate et de Platon; sur beaucoup de points de la morale, il s'accorde avec le stoïcisme et avec Aristote.

En ce qui concerne la psychologie, sa doctrine incertaine et flottante est cependant éminemment platonicienne. L'homme est corps et âme[5]. L'âme humaine est d'essence divine; mais tant qu'elle est dans la tente, quoique légère et mobile, σκῆνος, du corps, son état est l'état du rêve, dont elle

[1] Eus., à l'Olymp. 231 = 149, et S. Jerom., dans la *Chronique* (comme George le Syncelle) disent qu'il arriva à la renommée, ἐγνωρίζετο, vers 155. Suidas (voc.) place son séjour à Rome sous Commode (180-192).

[2] Il y en a 41 avec le titre : Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου... Διαλέξεις.

[3] Max. Tyr, *Dissert.*, XII, 5, 7.

[4] Id., *id.*, XVII, 1.

[5] Id., *id.*, XIII, 2. ψυχὴ καὶ σῶμα ὁ ἄνθρωπος.

ne s'éveille, et encore incomplètement, que par la réminiscence de son existence antérieure et de sa vraie nature[1]. Maxime la divise tantôt en trois parties comme Platon[2], tantôt en deux comme les Stoïciens; tantôt en cinq comme Aristote, et ces cinq parties sont : le principe nutritif, le principe sensitif, le principe moteur, le principe émotionnel, τὸ παθητικόν, qui se subordonnent au principe pensant[3]; elles peuvent se ramener à deux : la passion et la Raison, l'une mortelle, l'autre immortelle.

L'âme de l'homme a deux organes de connaissance : l'un simple, le Νοῦς, l'autre composé, changeant, divers, les sens. Ils s'unissent dans l'opération et la fonction de connaître : ils sont séparés par leur essence. Leurs objets respectifs sont distincts comme eux-mêmes. L'intelligible diffère du sensible comme l'intelligence de la sensation[4]. L'un, le sensible, plus facile à connaître dans la vie commune; l'autre, plus facile à connaitre en soi et par nature[5].

Au point de vue de la connaissance, Maxime distingue : d'abord la sensation, qui produit l'expérience, πεῖρα, et qui n'est pas caractéristique de l'humanité, οὐκ ἀνθρώπινον. La sensation est la fonction de l'âme, en tant qu'irrationnelle, ὡς ἄλογον, et son objet est la matière, sa fin les commodités de la vie humaine. En second lieu : la sagesse, ἡ φρόνησις, fonction de l'âme en tant qu'humaine, ὡς ἀνθρωπίνη; cette

[1] Id., *id.*, VIII, 3. ἀνθρώπου ψυχὴ ἐγγύτατον θεῷ καὶ ἐμφερέστατον .. σκῆνος .. εὔφορον... καὶ κοῦφον καὶ εὐκίνητον, XIII, 5; XVI, 1. ἐνύπνιον γάρ τι ἐστὶν ἀτεχνῶς οὑτοσὶ ὁ δεῦρο βίος καθ'ὃν η ψυχὴ κατορωρυγμένη ἐν σώματι... μόλις πως ὀνειρώττει τὰ ὄντα, et la réminiscence elle-même est comme un beau songe, XVI, 3. ἔοικε ὕπνῳ καλῷ καὶ μεστῷ ἐναργῶν ὀνειράτων C'est un vol de l'âme dans la région céleste, sans trouble et sans nuage, où elle peut voir et contempler la vérité, παραπεμπούσης ἀλύπως ἐπὶ τὸ ἄληθὲς, ἐπὶ τὴν ὄψιν.

[2] XXII, 4. τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ ἔννειμε, θεὸς δυνάμεις τρεῖς καὶ χώρας καὶ φύσεις.

[3] Id., *Diss.*, XVII, 8; XXII, 4.

[4] XVII, 7.

[5] Id., *id.* κατὰ μὲν τὴν ὁμιλίαν γνωριμώτερον, τὸ αἰσθητόν· τὰ δὲ ἄγνωστα μὲν ταῖς ὁμιλίαις γνωριμώτερα δὲ τῇ φύσει. On reconnait les termes mêmes d'Aristote.

faculté crée en nous le raisonnement, λόγος; on peut la comparer à l'architecture; elle a pour matière les passions et émotions de l'âme, qu'elle doit pour ainsi dire construire et édifier, gouverner à l'aide du raisonnement, οἰκονομοῦσα τῷ λογισμῷ. Enfin, en troisième lieu : la science, ἡ ἐπιστήμη, qui n'est autre chose que l'état de certitude de la raison, ou encore l'harmonie, la concordance de toutes nos facultés de connaître, et est l'œuvre de l'âme, en tant que divine, ou la raison, ὡς δὲ θείας, νοῦς. La raison a pour fin de rechercher les analogies et les ressemblances des choses, de distinguer les différences et de constituer ainsi les genres; c'est par ces opérations qu'elle crée la science de l'arithmétique, de la géométrie et de la musique, et toutes celles qui ne fondent leurs systèmes de raisons que sur la force de la raison, ὅσαι ἄλλαι... τῇ τοῦ λόγου ῥώμῃ ἐπεξῆλθον τοῖς αὐτῶν νοήμασι.

Maxime admet la théorie de la maïeutique platonicienne, mais il l'interprète à sa manière[1]. L'âme, ψυχή, est grosse de pensées et souffre des douleurs de l'enfantement; c'est la raison qui la délivre, et l'aide à mettre au monde ses fruits intelligibles, λόγος μαιεύεται ψυχὴν κύουσαν. La conception de l'âme s'appelle Νοῦς; le travail de l'enfantement, c'est la sensation; le fruit, c'est la réminiscence, ἀνάμνησις. Si tout ce qui vient vient d'un germe, puisque l'âme est capable de comprendre la vérité, c'est que les germes que la nature y a plantés sont vrais, et s'ils le sont, c'est qu'ils l'ont toujours été, et s'ils l'ont toujours été, ils le seront toujours : ils sont donc immortels. L'origine de la science n'est pas autre chose que l'état des germes de l'âme arrivés successivement à la floraison et à la maturité, σπερμάτων ψυχῆς ἄνθος καὶ τελεσφόρησις L'âme est donc un être autodidacte, αὐτοδίδακτον γάρ τι χρῆμα, comme dit le chanteur d'Homère :

Αὐτοδίδακτος δ'εἰμί.

[1] XVI, 4.

Si l'âme sait, apprend, se rappelle, c'est-à-dire si elle connaît, elle n'est pas corporelle ; car tout corps est incessamment changeant, se dissipe et se renouvelle avec une extrême rapidité, πᾶν γὰρ σῶμα ῥεῖ καὶ φέρεται ὀξέως, et si elle n'est pas corporelle, elle est immortelle[1]. Tout ce qui est anéanti est détruit ou par la dissolution de ses parties, comme la terre est dissoute par l'eau, ou par le choc qui les broie, comme la terre est broyée par le soc, ou par la fusion, comme la cire est fondue par le soleil, ou par le coup qui les sépare, comme l'arbre est coupé par la hache, ou par des altérations et transformations qui en changent la nature, comme l'air qui se transforme en feu et l'eau en air. Mais l'âme qui n'est pas corps, n'est sujette à aucun de ces accidents. C'est elle qui donne au corps la vie et l'unité : comment pourrait-elle périr, à moins qu'on ne suppose qu'une autre force lui donne à elle-même l'unité et la vie ; ce qui ne serait autre chose que d'imaginer une âme de l'âme, τίς ἂν ἐπινόησαι ψυχὴν ψυχῆς, et ce qui est absurde. L'âme est pour elle-même le principe de sa vie et de son unité, αὐτὴ αὑτὴν (συνέχει); car autrement on irait à l'infini ; il faut bien s'arrêter à un principe qui subsiste par lui-même et n'a pas de cause de son essence et de son être, συνεχόμενον ὑφ' ἑαυτοῦ· εἰ δὲ μὴ, ποῖ στήσεται ὁ λογισμὸς προΐων εἰς ἄπειρον. Cette âme, qui soutient le corps, et qui n'est soutenue que par elle-même, c'est un démon, enfant de l'éther, qui a émigré de la terre dans le ciel, lorsque la mort a rompu les liens corporels qui l'attachaient ici-bas. Ce démon issu de l'homme, δαίμων ἐξ ἀνθρώπου, jouit il est vrai, dans sa nouvelle et céleste demeure, d'une vie presque divine ; mais il reçoit de Dieu la fonction de visiter la terre, de communiquer avec les hommes, de venir en aide aux bons, de venger les opprimés, de punir les méchants.

La volonté est libre, et le libre arbitre n'est point incompatible avec la divination, dont l'art ne touche que relative-

[1] XV, 5.

ment et conditionnellement les évènements et les actes qui dépendent de la libre volonté humaine [1]. Pourquoi la puissance divine serait-elle contradictoire à la pensée éclairée de l'homme ? Ce sont deux choses de nature très semblable, et qui ont le même objet. Socrate est pour ainsi dire le collègue d'Apollon [2]; il pratique le même art. Ces deux puissances sont limitées : Dieu ne réalise pas toutes ses fins ; l'homme ne les manque pas toutes [3]. La nécessité et la liberté se partagent la vie de l'homme, qui est double, ἀμφίβιος. Sa liberté est celle d'un homme enchaîné, mais qui suit volontairement ceux qui l'emmènent; quant à la nécessité, Maxime avoue qu'il a peine à s'en faire une idée, et à lui donner le vrai nom qui leur appartient. Ce n'est point un Dieu, car elle engendre des maux dont il serait impie d'attribuer la cause à un dieu, et pas même aux démons. Ces mots de destin, de fatalité, de nécessité, ont bien l'air d'être des mots vides, dont l'objet n'existe que dans notre esprit et n'ont point de réalité objective. Nous en couvrons notre ignorance et nos fautes propres et personnelles, que nous aimons mieux attribuer à ces causes inconnues, qu'à nous-mêmes [4]. Maxime avoue que cette question le trouble, et qu'il n'ose ni rejeter absolument la divination qui implique la nécessité, ni se fier absolument à la puissance de la raison humaine [5], qui implique le libre arbitre.

Comme Platon, il rapproche les formes de la vie psychique des formes des constitutions politiques. La vie plus parfaite de l'âme, la vie de la pensée pure, θεωρητικός, correspond à la royauté; la vie de l'action, πρακτικός, à l'aris-

[1] Max. Tyr., *Diss.*, XIX, 2, 15.

[2] XIX, 9. ὁμότεχνος.

[3] *Diss.*, XIX, 2. οὔτε τὸ θεῶν πάντων εὔστοχον, οὔτε τὸ ἀνθρώπινον πάντων ἄστοχον.

[4] XIX, 9. ἔοικε δὲ καὶ ταυτὶ τὰ ὀνόματα μοχθηρίας ἀνθρωπίνης εὔφημοι ἀποστροφαὶ, ἀναθέντων αὐτῆς τὴν αἰτίαν τῷ δαιμονίῳ καὶ ταῖς Μοίραις.

[5] Id., XIX, 8. τὴν ψυχὴν ταράττει καὶ οὔτε καθαρῶς εἰς ὑπεροψίαν ἄγει τῆς μαντικῆς, οὔτε καθαρῶς τοῖς λογισμοῖς διαπιστεύει.

tocratie; la vie des jouissances et du plaisir, ἀπολαυστικός, à la démocratie. Si l'on écarte cette dernière comme indigne des considérations du philosophe, on doit accorder la préférence à la vie de l'action, en ce qui concerne l'utilité et l'intérêt, χρεία ; à la vie spéculative, en ce qui concerne la cause de tout ce qui se produit de beau, αἰτία τοῦ γενομένου καλῶς [1].

Comme Aristote, il fait consister la vertu morale non pas dans le savoir, mais dans la domination des passions par la raison [2]. Le mal physique et le mal moral sont des effets inévitables de la nature finie des choses et de l'humanité [3]. Le cours du monde, du tout, est gouverné par la Providence, et par là même est « une harmonie semblable à celle d'un instrument de musique. L'artiste qui le fait résonner, c'est Dieu ; et l'harmonie, qui commence à lui, pénètre l'air, la terre, la mer, le monde animal et le monde végétal ; puis descendant dans les êtres multiples, particuliers et divers, ramène à l'ordre la discorde qui y règne, comme la voix du coryphée, intervenant dans la polyphonie du chœur, ramène à l'harmonie le tumulte discordant de leurs voix [4]. »

L'idée de ce Dieu, dont l'acte est éternel et continu, ne nous est pas fournie par l'effort de la pensée philosophique : elle est implantée dans l'âme de tous les hommes par la nature, comme le disent les Académiciens depuis Antiochus. Les hommes se divisent même sur les questions de morale ; mais il n'y a sur la terre entière qu'une voix pour proclamer qu'il y a un Dieu et un seul Dieu, invisible, ineffable, connaissable à la raison seule [5], roi et père de tous les êtres et de toutes les choses. Le Grec et le Barbare, l'habitant du continent et des mers, le sage et l'ignorant, tous professent que le

[1] Id , *id.*, XXI, XXII, 4.
[2] Id., *id.*, XXX, III, 7.
[3] Id., *id.*, XLI, 4.
[4] Id., *id.*, XIX, 4. Dans le *de Mundo*, 6, p. 339, a. 12, nous voyons aussi le monde comparé à une armée dont Dieu est le stratège, ou à un chœur dont il est le coryphée.
[5] Max. Tyr., *Diss.*, VIII, 10; XVII, 8; XXXIX, 5.

monde est l'œuvre de Dieu. C'est l'âme même qui le dit, l'âme qui se porte de toutes les forces de son désir vers le suprême artiste, comme elle a le pressentiment de son art divin[1]. Les philosophes que leur système a conduits à nier l'action de Dieu sur le monde sont contraints par la force de la vérité à en confesser l'existence, comme cet Épicure, à qui il faudrait refuser le droit de parler de Dieu[2].

Cet ordonnateur des choses a eu besoin d'une matière pour produire le monde, et c'est cette matière qui est le principe de tout mal ; il a eu aussi besoin, pour établir la communication et pour ainsi dire l'harmonie entre lui et le monde, de médiateurs: ce sont les seconds dieux, visibles ou invisibles, les démons, êtres immortels, en nombre innombrable, πολλὴ ἀγέλη, dont la demeure est à la limite du monde céleste et du monde terrestre[3], et dont la nature et l'essence tiennent le milieu entre l'essence divine et la nature humaine. Serviteurs de Dieu, protecteurs et patrons des hommes, ayant chacun reçu du maître souverain une fonction spéciale[4], ils leur apparaissent sous des formes visibles, surtout dans les songes, et se manifestent à eux de mille manières, par des voix, par le vol des oiseaux, par les signes imprimés dans les entrailles des victimes, qui constituent la divination. Dans cette démonologie, on sent percer le penchant de cet esprit vers un syncrétisme religieux et superstitieux.

[1] Id., *id.*, XVII, 5. ἡ ψυχὴ λέγει καὶ τὸν τεχνίτην ποθεῖ καὶ καταμαντεύεται τῆς τέχνης.

[2] Id., *id.*, X, 4.

[3] Id., *id.* XIV, 8. θεοὶ καλούμενοι δεύτεροι, ἐν μεθορίᾳ γῆς καὶ οὐράνοῦ τεταγμένοι... τὸ δαιμόνων γένος ἐπίμικτον νοεῖται θεοὶς τε καὶ ἀνθρώποις... ἀνθρώποις φανταζόμενον καὶ προσφθεγγόμενον καὶ εἱλούμενον ἐν τῇ μέσῃ τῇ θνητῇ φύσει καὶ ἐπωφελοῦν.

[4] Max. Tyr., *Diss.*, XV, 5. αὐτοῖς διακέκριται κἀκεῖ τὰ ἔργα ἄλλο ἄλλῳ. Chaque homme a le sien, qui a fait de son corps comme sa demeure : εἴληχε δὲ ἄλλος ἄλλην ἑστίαν σώματος. Autant d'hommes, autant de démons, ὅσαι φύσεις ἀνδρῶν τοσαῦται καὶ δαιμόνων. Quand l'âme est méchante, elle ne mérite pas de devenir la demeure d'un génie, ni d'être gardée par lui : elle est vide de démon, ἀνέστιος αὕτη καὶ ἀνεπιστάτητος. L'âme n'est pas ici, comme dans Plutarque, le démon même, qui n'en est plus que le gardien et l'hôte passager.

§ 9. — *Apulée.*

La croyance au fantastique et au merveilleux s'accuse plus vivement encore, et les fonctions, la nature, la hiérarchie de ces êtres surnaturels sont exposés avec un plus grand détail par Apulée[1], contemporain de Maxime, et qui a, comme lui, vécu sous Antonin et Marc-Aurèle. Né à Madaure en Numidie, entre les années 126 et 132, élevé à Carthage, où il se retira après avoir visité tour à tour Athènes et Rome, ce philosophe rhéteur, romancier, poète, avocat et professeur, appartient à la littérature latine, mais n'en mérite pas moins une place dans cette *Histoire de la Psychologie des Grecs*. C'est un platonicien [2] qui reconnaît lui-même devoir aux Grecs, à ses études à Athènes les convictions philosophiques qu'il exposait tantôt en grec, tantôt en latin [3]. Le platonisme qu'il professe est un platonisme éclectique, de tendance mystique et penchant, comme il le dit lui-même, vers le pythagorisme, qui a toujours eu, et avait à ce moment-là surtout un certain goût du merveilleux religieux. « Noster Plato, nihil ab hac secta (l'École pythagoricienne) vel paululum devius, pythagorissat in plurimis. » C'est un adversaire déclaré du christianisme, dont il voit avec inquiétude et colère grandir l'influence[4]. De ses nombreux travaux nous n'avons conservé

[1] On l'acccusa même en justice de sorcellerie, *Apol.*, et il fut obligé de se défendre. S. Augustin le considère comme adonné aux arts de la magie. *Ep.*, 136 : « Apollonium quidem suum nobis et Apuleium aliosque magicæ artis homines in medium proferunt ». Id., *Ep.*, 138. Apollonium et Apuleium ceterosque magicarum artium peritissimos conferre Christo vel etiam præferre conantur. Id., *id.*, 138. Apuleius... cum omnibus suis magicis artibus...

[2] S. Aug., *de Civ. D.*, VIII, 14. Apuleius Platonicus madaurensis. Id., VIII, 12. In utraque lingua Apuleius Afer extitit Platonicus nobilis. Charis., Keil, p. 240. Ut apud Apuleium Platonicum scriptum est.

[3] Apul., *Florid*, 18. Et secta, licet Athenis Atticis confirmata, tamen hic inchoata est, et vox mea utraque lingua jam vestris auribus ante provimum sexennium probe cognita. Id., 15. Ipse... meditationibus Academicis didici. Id., *De Deo Socr.*, p. 129. Panck. Platoni quidem meo.

[4] *Metam.*, XI, 14.

qu'un certain nombre, parmi lesquels trois seulement traitent de questions philosophiques : ce sont les livres intitulés : *Du Dieu de Socrate*, fort mal nommé, puisque le sujet particulier n'y est traité qu'incidemment et brièvement, et que l'auteur y expose avec une grande abondance de développements la théorie générale des démons, d'après le fameux passage du *Banquet* de Platon[1]. Le *De Dogmate Platonis*, exposition de la philosophie platonicienne en trois livres, où se mêlent beaucoup d'idées étrangères au platonisme, et dont le IIIe livre, qui ne se lie pas aux précédents, est consacré à une logique dont l'esprit et les formules sont plutôt péripatéticiens et stoïciens[2]; enfin le *De Mundo*, que l'auteur semble vouloir faire passer pour partiellement original, qui n'est en réalité qu'une traduction du Περὶ Κόσμου, attribué à Aristote[3], mais dans lequel Villoison avait déjà reconnu les principes de la physique stoïcienne[4].

Voici comment Apulée conçoit et expose la philosophie de Platon : il y a trois principes premiers des choses : d'abord Dieu, l'esprit parfait, ineffable, incommensurable, ἀπερίμετρος, incorporel, père, architecte et maître de l'univers[5], supérieur non seulement à toute passivité, mais encore à toute activité, et, par conséquent, étranger aux soins de toute fonction, même providentielle[6]; car ce sont là autant de liens qui enchaîneraient sa puissance. En second lieu, la matière infi-

[1] *Symp.*, 202, e.

[2] Marcianus Capella (entre 330 et 439), dans son ouvrage des *Sept Arts libéraux*, ainsi qu'Isidore de Séville, ont beaucoup emprunté à ce livre d'Apulée, d'une authenticité d'ailleurs douteuse, et dont Prantl (*Gesch. d. Logik.*, I, p. 579) croit au moins la dernière partie une traduction d'un manuel grec élémentaire de logique.

[3] *De Mund.*, Init. Quare nos (Aristotelem prudentissimum, sqq.), et Theophrastum *auctorem secuti*.. dicemus de omni hac cælesti ratione. Les mots enfermés entre parenthèse manquent dans les meilleurs manuscrits. Il faudrait conclure alors que Apulée considérait Théophraste comme l'auteur, *auctorem*, soit du περὶ κόσμου, soit de la théorie cosmologique qui y est opposée.

[4] *Ad Cornut. Prolegg.*, ed. Osann., p. XLIV. In libro de Mundo quem Aristoteli falso tributum et cujusdam Stoïci, fortasse Posidonii opus esse confido.

[5] *De Dogm. Plat.*, I, p. 198, ed. Panck.

[6] *De Deo Socr.*, I, p. 128. *Id.* Solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendive, nulla vice ad alicujus rei munia obstrictum.

nie, incréable et incorruptible[1], et qu'il ne faut pas confondre avec les éléments du corps, même les plus simples, qui en sont formés, tels que le feu, l'eau, etc.; car on ne peut lui attribuer ni la corporéité, ni l'incorporéité; enfin les Idées, Ἰδέας, formes simples, éternelles, incorporelles, exemplaires, des choses sensibles, formes informes elles-mêmes et à peine ébauchées, qui ne sont ni spécifiquement ni qualitativement distinguées les unes des autres[2]. Ce sont ces trois principes, auxquels il faut ajouter l'âme, *anima,* qui constituent le monde suprasensible qu'Apulée appelle de la première substance ou de la première essence[3], qui n'est conçue que par la pensée, et, toujours identique à elle-même, possède seule l'être réel et vrai[4].

La seconde substance comprend tous les êtres et toutes les choses qui sont engendrées et reçoivent une forme sensible tirée des modèles de la première.

Il y a deux espèces d'âmes : l'âme céleste, source de toutes les autres, parfaite, et essentiellement docile aux ordres du Dieu qui l'a créée, et les âmes des êtres vivants, distincte par essence de leurs corps, auxquels elles sont antérieures, par suite immatérielles, éternelles, puisqu'elles sont douées d'un mouvement éternel et spontané, et capables par là de mouvoir les corps, par eux-mêmes inertes et immobiles.

L'âme humaine vient du dehors demander l'hospitalité à un corps[5], mais ce n'est pour elle qu'un châtiment qu'elle a mérité par ses fautes, et il semble que ces fautes naissent d'un insatiable besoin de connaître ; après l'expiation, lorsque

[1] *De Dogm. Pl.* I, p. 198. Improcreabilem incorruptamque... infinitam... neque corpoream neque sane incorpoream.

[2] Id., *id.* Inabsolutas, informes, nulla specie nec qualitatis significatione distinctas.

[3] Id., *id.* Zeller adopte la leçon *mentem*, au lieu de *materiem*, parce que la matière ne saurait faire partie d'un monde intelligible; mais Apulée vient de dire qu'elle n'est ni corporelle ni incorporelle. Et primæ quidem substantiæ vel essentiæ Deum primum, et materiem, formasque rerum et animam.

[4] Id., *id.*, p. 200. Semper et eodem modo et sui par ac similis... et quæ vere sit.

[5] *Apol.*, t. IV, ed. Panck., p. 62. Enimvero animo hominis extrinsecus in hospitium corporis immigranti.

la mort a rompu ces liens matériels, soulevée et emportée par l'Amour, elle se réunit à Dieu et jouit d'une félicité parfaite[1].

Au-dessous du Dieu suprême, en qui réside la première providence[2], Apulée distingue dans les êtres doués de vie trois classes :

I. Une classe supérieure à qui est attribuée la seconde providence, les dieux célestes, soit visibles, soit invisibles, et dont la pensée seule peut concevoir et affirmer l'existence : ce sont les dieux olympiens, et qui en tant que dieux, n'ont aucune communication, aucun rapport direct avec les hommes[3].

III. Une classe inférieure, ce sont les animaux, et surtout les hommes, inférieurs par le lieu qu'ils habitent, par la durée de leur vie qui est mortelle, par l'imperfection de leur nature.

II. Une classe intermédiaire[4] et divine cependant[5], parce que les démons qui la composent sont immortels, humaine aussi parce qu'ils participent de l'humanité par l'attribut de la passivité. Ils habitent la région de l'air située entre l'Éther et la Terre, et relient par leurs fonctions, leur nature, leur essence et leur demeure le monde céleste et le monde terrestre. Apulée les définit avec une certaine précision : genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aeria, tempore æterna.

L'âme humaine, en un certain sens, même lorsqu'elle est encore emprisonnée dans le corps, est un démon ou, en latin, un génie : elle est encore un démon dans un autre sens, quand elle en est délivrée. Ces âmes forment les divinités des Lémures, des Lares, des Larves, des Mânes[6].

[1] *Metam.*, IV, 28 ; VI, 24.
[2] *De Dogm. Pl.*, I, p. 216. Panck. Et primam quidem providentiam esse summi exsuperantissimique Dei.
[3] *De Deo Socr.*, p. 132. Panck. Nullus Deus miscetur hominibus.
[4] *De Dogm. Pl.*, p. 216. Panck. « Tertium habent quos *Medioxumos* Romani veteres appellent.
[5] Quædam divinæ mediæ *potestates*.
[6] *De Deo Socr.*, p. 152. *Id.*

Mais il est un groupe de démons supérieurs à ceux que nous venons de décrire : ce sont ceux qui ont été affranchis des liens du corps et ont constamment vécu d'une vie purement psychique : tels sont le Sommeil et l'Amour. C'est à cette classe supérieure qu'appartient le génie témoin et gardien, conseiller intime de chacun de nous, qui nous accompagne dans la vie, voit tout ce qui se passe en nous, connaît tout, comprend tout, pénètre, comme la conscience, dans les replis les plus cachés de notre cœur. C'est lui qui, après la mort, nous assiste devant le juge suprême auquel il apporte sur nos actes et sur nos pensées son témoignage bienveillant mais sincère[1].

§ 10. — *Sévérus.*

Alcinoüs et Sévérus, appartiennent probablement aussi au second siècle de notre ère, quoiqu'on ne puisse fixer avec

[1] *De Deo Socr.*, p. 158. Panck. Custos, singularis præfectus, domesticus speculator, proprius curator, intimus cognitor, assiduus observator, individuus arbiter, inseparabilis testis. Il est bon de se remettre sous les yeux le passage du *Banquet* de Platon (202, e sqq.), sur lequel est fondée toute la démonologie platonicienne, mais que Platon a eu le soin de mettre dans la bouche de la pythagoricienne Diotimé : « Toute la race des démons est placée entre la race des dieux et la race des mortels : ce sont eux qui interprètent et transmettent aux dieux, de la part des hommes, leurs prières et leurs sacrifices; et aux hommes, de la part des dieux, leurs ordres et leurs réponses. Placés dans ce milieu, ils comblent l'intervalle qui les sépare, et font que le tout est lié avec lui-même, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι. C'est par eux que s'opèrent toutes les formes de la divination et toute la science sacerdotale. Car Dieu ne se mêle pas aux hommes, θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, et c'est par les démons qu'il y a entre les dieux et les hommes, soit pendant leur sommeil, soit pendant leur veille, des relations sociales et comme des entretiens, ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος ». Conf. sur la démonologie platonicienne, qui semble empruntée aux livres orphiques : Clem. Alex. *Strom.*, V, p. 274, Proclus, *in Parmenid.*, et Platon lui-même, *Politic.*, 271, d. e. τὰ ζῶα... οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες. αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος ἑκάστοις ὧν οἷς αὐτὸς ἔνεμεν. *Epinom.*, 984, e. μετὰ δὲ τούτους (τοὺς μεγίστους θεούς) καὶ ὑπὸ τούτοις ἑξῆς δαίμονας, ἀέριόν γε γένος, ἔχον ἕδραν τρίτην καὶ μέσην, τῆς ἑρμηνείας αἴτιον... μετέχοντα δὲ φρονήσεως... γιγνώσκειν μὲν ξυμπᾶσαν τὴν ἡμέτεραν... διάνοιαν. C'est la doctrine même de Pythagore (Diog. L., VIII, 32 ; Plut., *Pl. Phil.*, I, 8 ; Ed. Gerhard : *Ueber Wesen... der Dæmonen.* Berl., 1852; Cudworth, *System. intellect.*, p. 806. Hild, *Étude s. les Démons*, Paris, 1881.

quelque précision l'époque où ils ont vécu. Sévérus est certainement un Platonicien ; d'après les derniers mots de la citation d'Eusèbe[1], on peut conjecturer qu'il avait écrit un ouvrage de psychologie ; mais c'est un platonicien assez indépendant, comme on le va voir. Sévérus, dit Proclus[2], prétend que le monde pris en soi, ἁπλῶς, dans sa substance, dans son être, abstraction faite des qualités qui le déterminent, est éternel, tandis que le monde, tel qu'il est aujourd'hui et dans son mouvement actuel, est engendré, γενητόν. Car, comme le dit l'Étranger d'Élée, il y a deux révolutions du Tout : l'une est celle qu'il parcourt aujourd'hui ; l'autre qui lui est contraire. Le monde réel est donc engendré et a eu un commencement[3]. Pour obvier à l'objection que s'il a eu un commencement le monde doit nécessairement avoir une fin, Sévérus répondait avec Plutarque et Atticus que les choses même sujettes à la dissolution, le monde actuel par conséquent, qui a commencé d'être, peuvent être rendus indestructibles et indissolubles par la volonté de Dieu, du Père qui l'a créé[4] : théorie contre laquelle s'élève vivement Proclus qui nous l'expose.

Comme les Stoïciens[5], au-dessus de l'être et du devenir, Sévérus plaçait un genre suprême qui les embrassait et les enveloppait tous deux : c'était le quelque chose, τὸ τί, et par là, suivant Proclus, il entendait le Tout, τὸ πᾶν, qui contient et le devenir et l'être[6].

Ce platonicien n'adoptait pas la définition de l'âme telle qu'elle se trouve dans le *Timée* : la figure est le genre de l'âme, disait-il, en tant que limite de l'intervalle et intervalle

[1] *Præp. Ev.*, XIII, 17, p. 383 ; Gaisf., 700 c. ταῦτά μοι ἀπὸ τῶν Σεβήρου τοῦ Πλατωνικοῦ περὶ ψυχῆς προκείσθω.
[2] *In Tim.*, p. 88.
[3] Procl., *in Tim.*, 88.
[4] Procl., *in Tim.*, 168 ; 304, lig. 14.
[5] Alex. Aphrod., *Sch. Ar.*, 278, b. 20. τὸ τί οἱ ἀπὸ Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται. Sextus Empiric., *P. Hyp.*, II, 86. ὅπερ φασὶν εἶναι, πάντων γενικώτατον.
[6] Procl., *in Tim.*, 70. τοῦ ὄντος καὶ γιγνομένου τοῦτο εἶναι γένος, τὸ τί. L'Etwas de Hegel.

elle-même[1]. Il plaçait ainsi l'essence de l'âme dans l'essence mathématique, comme intermédiaire et mixte, μέσην, entre les êtres physiques et les êtres suprasensibles. Elle n'est pas un nombre, comme l'ont dit quelques-uns[2], croyant qu'elle est formée de la monade comme indivisible et de la dyade indéfinie. L'âme n'est pas composée de deux substances, l'une capable, l'autre incapable de subir la passivité : elle est simple comme une figure géométrique. C'est une substance, ὑπόστασις, une substance géométrique formée du point et de l'intervalle, διάστασις, l'un indivisible, l'autre divisible[3]. C'est donner une fausse idée de l'âme que de soutenir, comme Platon, qu'elle est composée et non simple, composée de deux essences contraires, l'une étrangère, l'autre sujette à la passivité, comme on formerait une couleur mixte et composée en mélangeant du blanc avec du noir. Car on peut objecter que nécessairement le temps amènera la séparation de ces deux éléments, et qu'alors l'âme, comme cette couleur mixte et composée, devra disparaître lorsque chacune des deux parties dont on la croit composée, s'étant séparée de l'autre par l'effet du temps et conformément à une loi naturelle, — car leur union était contre nature, — rentrera dans son essence propre. Ainsi l'âme sera mortelle et non, comme Platon le veut, immortelle. Si en effet on tient pour certain qu'aucune des choses de la nature ne peut exister sans son contraire, et que toutes les choses de ce monde ont été faites par Dieu de choses naturellement contraires ramenées par lui à l'harmonie, à la concorde, à l'amitié, comme on le voit dans le rapport et le lien du sec à l'humide, du chaud au froid, du lourd au léger, du blanc au noir, et de toutes les choses qui reçoivent une harmonie, différente pour chacune d'elles, on doit se

[1] Stob., *Ecl.*, I, 862. ἔστι δὴ γένος ἕν τι αὐτης τὸ σχῆμα, πέρας ὂν διαστάσεως καὶ αὐτὴ διάστασις.

[2] Aristander, Numénius, et la plupart des commentateurs du *Timée*.

[3] Procl., *in Tim.*, 187, l. 8 ; 186, l. 48. διάστημα γεωμετρικὸν οὖσαν τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἀναφέρειν, ὡς Σεβῆρος.

représenter comme nécessaire le rapport harmonieux de la substance impassible à la substance passible[1]. Si l'on accorde en outre que les choses ainsi mêlées et liées subissent avec le temps, par une loi de la nature, une séparation les unes des autres, l'hypothèse que l'âme est composée de la substance impassible et de la substance passible amène nécessairement la conséquence que, comme la couleur intermédiaire, l'âme aussi, avec le temps, disparaîtra, lorsque les contraires qui entrent dans sa composition reprendront chacun leur nature individuelle Ne voyons-nous pas que ce qui est, par son essence propre, lourd, s'il est emporté vers le haut soit par nous-mêmes soit par une substance extérieure légère qu'on y ajoute, retombe forcément en bas, en obéissant à sa loi naturelle propre. De même ce qui est par essence léger, si on l'entraîne vers le bas, au moyen d'agents et d'instruments extérieurs, remonte forcément en haut. Car les choses composées de deux substances contraires l'une à l'autre et ramenées par une force qui fait violence à leur nature à ne faire qu'une seule et même chose, ne peuvent pas toujours demeurer dans le même état, si une troisième substance n'est pas éternellement inhérente à elles. Mais l'âme n'est pas une troisième substance composée de deux substances contraires, elle est plutôt quelque chose de simple par son essence même, d'impassible et d'incorporel. C'est pour cela que Platon et ses disciples la disent immortelle; mais comme, d'un autre côté, c'est un sentiment général, universel, que l'homme est composé d'une âme et d'un corps, et que les modifications qui se passent en nous, volontaires ou involontaires, sans la participation du corps, sont dites être les modifications passives de l'âme, τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, le plus grand nombre, s'appuyant sur ce fait, prétendent que l'âme est passible, qu'elle est mortelle et corporéiforme, σωματοειδῆ, et non incorporelle[2].

[1] Euseb., *Præp. Ev.*, XIII, 17. τῇ τε ἀπαθεῖ οὐσίᾳ πρὸς τὴν παθητήν.
[2] Euseb., *Præp. Ev.*, l. l.

§ 11. — *Alcinoüs.*

Alcinoüs, contemporain de Sévérus, platonicien comme lui, mais dont les idées sont peut-être plus profondement pénétrées de l'esprit péripatéticien, stoïcien et pythagoricien, nous a laissé un résumé de la philosophie de Platon qui porte maintes traces des tendances diverses qui se sont disputé sa pensée et qu'il cherchait à concilier ou du moins à réunir. Ce petit traité, édité d'abord par Andréas d'Asula [1], puis par Daniel Heinsius, portait le titre de Ἀλκινόου φιλοσόφου Εἰσαγωγὴ τῶν δογμάτων Πλάτωνος, ou encore Εἰς τὰ τοῦ Πλάτωνος δόγματα Εἰσαγωγή, a reçu du nouvel éditeur K. Fr. Hermann [2], celui de Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, sur l'autorité de trois manuscrits de Paris, de Vienne et de Florence.

L'analyse de cette *Introduction* nous fera connaître sous quelle forme se présentait alors aux esprits la philosophie de Platon.

La philosophie est le désir de la sagesse, ou encore l'affranchissement de l'âme du corps et son effort, son mouvement pour en sortir, mouvement et effort qui se réalisent lorsque nous nous portons vers les choses de l'ordre suprasensible, vers les objets réellement et véritablement existants. La sagesse est la science des choses divines et humaines [3].

Le philosophe doit avoir reçu de la nature d'abord une aptitude spéciale aux sciences qui peuvent le mettre en rapport intime avec l'essence intelligible ; ensuite l'amour de la vérité et de la justice, la répulsion instinctive pour l'erreur ; outre cela une tempérance et une force naturelles capables

[1] Venise, 1521. Ald.
[2] Dans le VIe vol. de son édition de Platon, Teubner, p. 152.
[3] C'était, on le sait, la définition stoïcienne.

de maîtriser l'élément passionnel de l'âme; enfin une pensée libre [1], une âme haute, grande et courageuse.

La vie humaine peut prendre deux formes : la vie spéculative qui est la vie noble, la vie pratique qui est la vie nécessaire. A la spéculation, qui a pour objet la contemplation et la connaissance des choses et des êtres, à la pratique, qui a pour objet de réaliser le beau, Platon ajoute la connaissance, la théorie de la raison elle-même, c'est-à-dire la dialectique, qui comprend la théorie de la division, de la définition, de l'induction, du syllogisme, soit nécessaire, soit vraisemblable, soit oratoire [2].

Parlons d'abord du critérium : il y a un sujet qui juge, un objet qui est jugé, et l'acte du sujet sur l'objet est ce qu'on appelle le jugement. Le jugeant, τὸ κρῖνον, peut s'appliquer à deux choses : le sujet par lequel, ὑφ'οὗ, l'objet est jugé, et l'organe, l'instrument naturel par le moyen duquel, δι'οὗ, le sujet distingue le vrai du faux : c'est la raison naturelle.

La Raison a deux degrés : elle est ou absolument infaillible et certaine : telle est la Raison divine; ou elle ne possède cette infaillibilité qu'en ce qui concerne les faits mêmes [3]; telle est la raison humaine. La Raison humaine à son tour a deux formes, selon qu'elle a pour objet l'ordre intelligible ou l'ordre sensible des choses. La première est la Science ou la Raison scientifique [4], la seconde est l'Opinion ou la raison opinatrice, conjecturale. La science de l'intelligible comme la connaissance du sensible ont deux principes, la νόησις, l'entendement et la sensation. La sensation est un état passif de l'âme transmis par l'intermédiaire du corps et qui révèle

[1] Ch. I. ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ.

[2] Le sens métaphysique de la dialectique platonicienne est déjà oublié. Le caractère de ces divisions et de celles qui suivent est péripatéticien ; mais les habitudes et le besoin de ce formalisme logique, tout scolastique déjà, viennent du stoïcisme.

[3] Ch. IV. ὁ δὲ κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων γνῶσιν ἀδιάψευστος. Alcinoüs veut dire sans doute que les raisons et les causes, les principes derniers des choses, même intelligibles, échappent à l'intelligence humaine.

[4] Ch. IV. ὁ μὲν περὶ τὰ νοητὰ ἐπιστήμη τέ ἐστι καὶ ἐπιστημονικὸς λόγος.

d'une façon particulière, προηγουμένως, la faculté qui a subi l'impression. Lorsque cette sensation transmise par les organes sensoriels a produit dans l'âme un type, une forme, τύπος, et que cette forme n'a pas été effacée par le temps, mais est demeurée intacte, la persistance de cette forme est la mémoire; l'opinion est la combinaison de la mémoire et de la sensation, car elle naît de la comparaison et du rapport d'un souvenir antérieur à une sensation actuelle; de là vient qu'elle est susceptible d'erreur. Lorsque l'âme modifiant par l'entendement discursif, διάνοια, les représentations produites par la mémoire et la sensation les identifie aux choses mêmes d'où elles sont tirées, c'est ce que Platon appelle tantôt peinture, ἀναζωγράφησις, tantôt imagination, φαντασία.

L'entendement, διάνοια, est le dialogue de l'âme avec elle-même; la parole est un souffle d'air formé par la bouche et produisant un son qui vient de l'âme. La raison pure, νόησις, est l'acte, ἐνέργεια, de l'âme quand elle contemple les intelligibles premiers, antérieurement à son entrée dans le corps. Postérieurement à cette phase de son existence, ce qu'on appelle alors νοήσις, la Raison, prend le nom de notion naturelle, sorte de raison inhérente à l'âme[1]. Puisqu'on distingue deux sortes d'intelligibles : les premiers, tels que les Idées, Ἰδέαι, êtres en soi, et les intelligibles seconds, tels que les formes, εἴδη, imprimées dans la matière et inséparables d'elle, on doit distinguer dans la raison deux formes, l'une qui a pour objet les intelligibles premiers, qu'elle saisit tout d'un coup, sans mouvement discursif et successif et dans leur tout[2], l'autre qui a pour objet les intelligibles seconds. De même aussi qu'il y a des sensibles premiers, tels que les qualités soit accidentelles, soit essentielles, comme le blanc, le doux

[1] Ch. IV. ἡ τότε λεγομένη νόησις νῦν ἐλέχθη φυσικὴ ἔννοια, νόησίς τις οὖσα ἐναποκειμένη τῇ ψυχῇ. La distinction de ces deux formes de la raison a pour but de concilier la théorie de la réminiscence platonicienne avec la théorie d'Aristote et celle des Stoïciens sur l'origine des idées universelles.

[2] Id., 4. περιλήψει τινὶ καὶ οὐ διεξόδῳ.

et des sensibles seconds, tels que le groupe un et concret, le composé qualifié, τὸ ἄθροισμα, comme le feu, le miel, de même il y a deux formes correspondantes de la sensation, l'une, première, qui a pour objet les sensibles premiers, et l'autre, seconde; qui a pour objet les sensibles seconds.

Outre la raison théorétique qui a pour objet le vrai, il y a une raison pratique qui a pour objet l'action, et qui recherche et détermine quelles sont les choses en harmonie ou en opposition avec notre nature [1], et par conséquent quelles sont les choses qu'il faut faire et celles qu'il ne faut pas faire. Car puisque nous avons une notion naturelle, φυσικὴ ἔννοια, du beau et du bien, à l'aide de la raison nous rapportons toutes choses à ces idées naturelles comme à des mesures précises et fixes, d'après lesquelles nous jugeons si elles sont telles ou autrement.

La logique, qu'Alcinoüs décore du nom platonicien de dialectique, comprend plusieurs méthodes : les méthodes d'analyse, de définition et de division. Il y a trois sortes d'analyses [2] : l'une, qui remonte, ἄνοδος, des choses sensibles aux intelligibles premiers; l'autre qui remonte des propositions démontrées aux propositions immédiates et indémontrables, irréductibles [3] : procédé logique qui a besoin d'être complété par la synthèse, συνθετικῷ τρόπῳ; la troisième qui part d'une hypothèse pour remonter aux principes inconditionnés. La seconde méthode est la méthode inductive qui est surtout utile pour mettre en mouvement et en action les notions naturelles; enfin la méthode syllogistique, qu'Alcinoüs expose suivant les doctrines d'Aristote, sans oublier la théorie des dix catégories et des trois figures du syllogisme auxquelles il mêle certaines innovations logiques des Stoïciens.

Les citations faites à l'appui des définitions et des théories

[1] Id., 4. τί τὸ οἰκεῖον καὶ τί τὸ ἀλλότριον. On reconnaît les formules stoïciennes.

[2] Id., 5.

Id., ch. 5. τὰς ἀναποδείκτους καὶ ἀμέσους προτάσεις.

sont toutes tirées des dialogues de Platon, et l'on voit là l'effort de faire rentrer dans la doctrine platonicienne les éléments psychologiques empruntés au Lycée et au Portique. Ainsi Alcinoüs retrouve les dix catégories dans les dialogues, mais particulièrement dans le *Parménide*[1]. Il violente le sens du *Cratyle* pour y trouver, en conformité avec Aristote, l'origine du langage dans la convention, θέσει, mais dans une convention conforme à la nature des choses, et non pas arbitraire, par suite de la relation intime naturelle du mot à la chose[2]. Nous retrouvons cet effort de conciliation, de combinaison, de *contaminatio*, comme l'appellent les théoriciens latins de l'art dramatique, dans la division de la philosophie théorétique, qui n'est autre que celle d'Aristote, en théologie, physique et mathématique. C'est une tentative de faire rentrer dans le cadre rigide d'un système méthodique toutes les parties de la philosophie de Platon qui s'y prêtent; car il en est, et Alcinoüs l'avoue, qui résistent à se plier à ce joug d'un ordre logique extérieur, et qui demeurent isolées et sans lien[3].

La théologie est la science des causes premières et des principes suprêmes. La physique enveloppe l'anthropologie et la psychologie, puisque l'homme est une partie du tout dont elle recherche la nature.

La mathématique s'occupe non seulement de la mesure de l'espace, mais encore, contrairement à la division d'Aristote, traite du mouvement en général, κίνησις, et du mouvement de translation, φορά, et comprend l'arithmétique, la géométrie, la stéréométrie, l'astronomie et la musique. Dans toutes ses espèces la mathématique sert à aiguiser l'esprit, à exciter l'âme, lui donne l'habitude et le goût de l'exactitude et de la

[1] Id., 6. καὶ μὴν τὰς δέκα κατηγορίας ἔν τε τῷ Παρμενίδῃ καὶ ἐν ἄλλοις ὑπέδειξε (Platon).

[2] Id., 6. οὐ κατὰ θέσιν ὁποιανοῦν... σύμφωνον τῇ φύσει τῶν πραγμάτων κατὰ τὴν φυσικὴν τοῦ ὀνόματος οἰκειότητα πρὸς τὸ πρᾶγμα.

[3] Id., 36. τὰ μὲν τεταγμένως εἴρηται, τὰ δὲ σποράδην καὶ ἀτάκτως.

rigueur scientifique, l'aide à se délivrer des illusions et des erreurs des sens, à concevoir l'invisible, l'intelligible pur, l'être, le bien, l'auteur et le démiurge du monde. Malgré tous les services qu'elle nous rend, la mathématique n'est pas la science même : elle n'en est qu'une sorte de prélude, ὡς ἂν προοίμιόν τι. Le nom de science n'appartient qu'à la dialectique.

Outre la cause matérielle, qui est sans forme, sans qualité, sans différence spécifique, qui n'est pas corps si ce n'est en puissance, ni incorporelle, mais apte à recevoir toutes les formes et toutes les propriétés spécifiques, Platon admet la cause exemplaire, τὴν παραδειγματικήν, c'est-à-dire les Idées, et la cause efficiente ou Dieu.

L'Idée envisagée dans son rapport à Dieu est sa pensée, νόησις αὐτοῦ; dans son rapport à l'homme, elle est le premier intelligible; dans son rapport à la matière, elle est mesure; dans son rapport au monde, elle est modèle, παράδειγμα; dans son rapport à elle-même, en soi, elle est substance, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη, οὐσία [1].

L'Idée est le modèle éternel de toutes les choses de la nature : du moins le plus grand nombre des Platoniciens n'admettent pas qu'il y ait des Idées des choses produites par l'art et l'industrie des hommes ni des choses contraires à la nature, ni des choses individuelles, ni des choses basses et viles, sans valeur, ni des choses relatives. D'autre part les Idées sont les pensées de Dieu, éternelles comme lui et en soi parfaites, αὐτοτελεῖς. L'existence des Idées est facile à démontrer, car que Dieu soit ou l'intelligence ou l'intelligible, il a des pensées. La matière, sans forme et sans limite par sa nature, ne peut recevoir que des Idées, considérées comme des mesures immatérielles, les formes qu'elle revêt. Enfin le monde tel que nous le voyons n'a pas été produit par le hasard; il a non seulement été fait d'une matière et par une cause efficiente, mais d'après un modèle, qui est l'Idée.

[1] Ch. 8 et 9.

Qu'est-ce maintenant que Dieu ? Puisque la raison est plus parfaite que l'âme, puisque la raison en acte, qui pense tout à la fois et toujours, est supérieure à la raison en puissance, Dieu, le premier Dieu, est cette raison en acte. La Raison divine, immobile elle-même, meut la raison de l'Univers, comme le désirable, en soi immobile, meut le désir. La Raison divine est la plus parfaite des intelligences ; l'objet qu'elle pense doit être le plus parfait des intelligibles : or, rien n'est plus parfait que la raison ; donc la Raison divine se pense éternellement elle-même et ses pensées[1], et cet acte de Dieu, c'est l'Idée.

Le monde a une âme que Dieu tire d'un état endormi, qu'il tourne vers lui-même et vers ses propres pensées, qu'il remplit par un acte de sa volonté de sa propre essence, et qu'il transforme ainsi en une raison, afin qu'elle puisse administrer et gouverner le monde.

L'homme n'arrive à connaître Dieu que par sa raison, par l'entendement pur, puisqu'il n'y a en Dieu ni genre, ni espèce, ni différence, ni accident. Le premier concept de Dieu est opéré par l'élimination de ces catégories, κατὰ ἀφαίρεσιν, comme nous concevons le point par l'élimination de l'élément sensible ; le second, nous l'obtenons par l'analogie : le rapport du soleil à la vue et aux objets visibles nous donne la notion du rapport de la raison première, ὁ πρῶτος νοῦς, à la raison de l'âme et à ses objets intelligibles ; car cette raison première donne à la raison humaine la faculté de concevoir, τὸ νοεῖν, et aux intelligibles la propriété d'être conçus, τὸ νοεῖσθαι[2]. Le troisième procédé par lequel l'homme arrive à la connaissance de Dieu consiste à s'élever par une généralisation progressive du beau dans les choses corporelles, au beau dans les choses de l'âme, de celles-ci au beau dans les institutions et les lois, de celles-ci au beau en soi, de celui-ci au bien, à

[1] Qui ne reconnaît ici la pure théorie d'Aristote ?
[2] Ch. 10. Conf. Plat., *Rep.*, VI, 508, b.

l'aimable, au désirable, au Parfait, dans lequel l'âme conçoit ou reconnaît Dieu comme un être simple et sans parties, n'ayant rien qui existe avant lui, immuable dans l'essence, immobile dans le lieu, incorporel.

Alcinoüs décrit ensuite[1], d'après le *Timée,* la création du monde, qu'il déclare non engendré, malgré le terme γέννητος de son auteur, qu'il ne faut pas entendre, dit-il, comme s'il signifiait qu'il y a eu un temps où le monde n'était pas. Le monde et son âme existent de toute éternité, et l'action de Dieu sur eux n'est qu'une action régulatrice, ordonnatrice, qui le transfigure et l'embellit sans l'engendrer.

Au-dessous de ce Dieu suprême sont les dieux inférieurs, ses enfants, qu'on peut appeler les dieux engendrés, les uns visibles, les autres invisibles, esprits des éléments qui résident dans l'éther, le feu, l'air et l'eau[2], afin qu'aucune partie du monde ne soit sans âme, sans être vivant et animé. Ces dieux ont l'administration et le gouvernement de toutes les choses terrestres et de toute la partie sublunaire du monde. C'est par eux que s'opèrent les faits merveilleux, mais réels, de la divination et des présages. La Terre est au centre du monde : c'est la plus ancienne des divinités. C'est autour d'elle que s'accomplit la révolution du monde et par elle que se produit la succession éternelle du jour et de la nuit.

La composition de l'âme est décrite conformément au *Timée* et les preuves de son immortalité sont bien platoniciennes. L'âme est le principe de la vie et ne saurait être soumise à son contraire, la mort. La fin de l'homme ou plutôt de l'âme est l'assimilation à Dieu. La théorie de la vertu est également platonicienne, sauf quelques termes empruntés à la technologie d'Aristote et des Stoïciens. C'est ainsi qu'Alcinoüs remarque que les vertus qu'on peut appeler des

[1] Ch. 14.

[2] L'élément terrestre est omis. C'est une conception stoïcienne, dont l'influence se manifeste encore par l'emploi des mots κυριεῦον, ἡγεμονικόν, προκοπή.

extrêmes, ἀκρότητες, parce qu'elles sont parfaites et ressemblent à la ligne droite, sont cependant sous certains rapports des moyennes, μεσότητες, parce que dans toutes ou du moins dans la plupart on peut voir deux vices contraires, l'un par excès, l'autre par défaut.

C'est encore un caractère péripatéticien de donner aux vertus pour objets les passions, qui sont des mouvements sans raison de l'âme ou des mouvements des parties sans raison de l'âme. Nos œuvres ne sont pas en notre pouvoir[1]. Elles s'accomplissent souvent malgré nous ou sans que nous le voulions. Les passions entraînent la volonté et l'intelligence : ce qui vient de ce que les passions ne sont pas des jugements, κρίσεις, ni même des opinions, c'est-à-dire des actes de la raison. Les passions simples, fondamentales, auxquelles toutes les autres se ramènent, sont le plaisir et la douleur.

§ 12. — *Atticus.*

Atticus est encore un éclectique, mais c'est un éclectique malgré lui, sans le savoir ; le plus grand danger que courait le Platonisme, dans le mouvement qui entraînait alors les idées philosophiques, c'était d'être confondu avec la doctrine du Lycée. C'est contre cette confusion, systématique chez plusieurs, que veut réagir Atticus. Il attaque Aristote avec passion, et tout son effort est de prouver, dans le détail et sur tous les points importants, qu'il n'y a entre lui et Platon, son maître, aucune ressemblance de doctrines, ni même aucune sympathie ni harmonie de tendances[2]. Mais il ne s'aperçoit pas que, dans l'interprétation et le développement des thèses platoniciennes, il se rapproche autant du stoï-

[1] Ch. 32. τὰ ἡμέτερα ἔργα οὐδὲ ἐφ'ἡμῖν.

[2] Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 5, 9. τίνα πρὸς Πλάτωνα ἔχει κοινωνίαν. Id., *id.*, XV, 6, 7. τίς ἡμῖν τῶν περιπατητικῶν ταῦτα βεβαιοῖ. XV, 4, 21. οὐκ ἔστι Πλάτωνι καὶ Ἀριστοτέλει φιλία.

cisme qu'il s'éloigne d'Aristote, et se laisse dominer comme lui par le point de vue pratique et moral. C'est ce que nous allons essayer de prouver par des analyses et des résumés suffisamment développés de ce qui nous reste de ses travaux.

Atticus, qu'Eusèbe, dans sa Chronologie[1], place dans la 16e année du règne de M.-Aurèle, c'est-à-dire l'an 176 ap. J.-Ch., était un philosophe assez estimé[2] pour que Plotin fit la lecture de ses ouvrages dans ses leçons[3]. Ces livres étaient des commentaires sur le *Timée* et le *Phèdre*[4], un traité *sur l'Ame en général*[5], peut-être un écrit sur *les Catégories d'Aristote*[6], et enfin un ouvrage de polémique et de critique dirigé : *Contre ceux qui prétendent faire connaître la philosophie de Platon par celle d'Aristote*[7], et qui portait vraisemblablement ce titre. C'est dans cet ouvrage, dont Eusèbe nous a conservé des fragments étendus[8], qu'il attaque Aristote avec passion, lui reprochant de nier la providence, l'immortalité de l'âme, et de fonder la morale sur des principes sans noblesse.

Atticus procède par comparaison et c'est par cette critique comparée qu'il s'efforce de faire ressortir non seulement les nombreuses différences des deux systèmes[9], mais la supério-

[1] S. Jerom. : Platonicæ sectæ philosophus agnoscitur.

[2] Euseb., *Præp. Ev.*, XI, 1, 509, a, l'appelle διαφανὴς ἀνὴρ τῶν πλατωνικῶν φιλοσόφων.

[3] Porphyr., *Vit. Plot.*, 14. ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα... Ἀττικοῦ, comme d'ailleurs aussi ceux de Sévérus, de Kronius, de Numénius et de Gajus.

[4] Procl., *in Tm.*, 315.

[5] Euseb., *Præp. Ev.*, XV, 12. ἐν τῷ περὶ τῆς καθόλου ψυχῆς λόγῳ auquel, suivant Viger et Fabricius (*Bib. Gr.*, t. III, p. 164), est emprunté le paragraphe 12 sur l'âme, ainsi que le paragraphe 13. Conf. l'Index Scriptorum de l'édition d'Eusèbe, par Gaisford, t. IV, p. 459. Fabricius, t. III, p. 164. Atticus philosophus Platonicus sub M. Aurelio Antonino claruit, teste Syncello, p. 354. Ex ejusdem adversus Aristotelem disputationibus loca præclara servavit Eusebius, XV, 4-9, 12 et 13.

[6] Simplic., *Schol. Ar. Br.*, p. 42, b. 9.

[7] Euseb., *Præp. Ev.*, XI, 1, 2. Πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους.

[8] *Præp. Ev*, XI, 1, 2 et XV, de 4 à 99, et 12-13.

[9] Eus., *Pr. Ev*, XV, 8. πολλὰ ἐν οἷς διαφέρονται.

rité incontestable sur tous les points de celui de Platon, et cela avec une abondance de développements qu'il reconnaît lui-même excessive, mais qu'il excuse par un entraînement involontaire à défendre la vérité [1].

Bien qu'il y ait, dit-il, quelques philosophes de la même famille, de la même maison que lui [2], qui ont émis l'opinion contraire, Atticus prétend que Platon fait de Dieu le créateur comme l'ordonnateur du monde, ποιητήν τε καὶ δημιουργόν. Le monde, tel que nous le voyons et connaissons, n'est pas increé, comme ils l'ont cru en suivant la doctrine d'Aristote, qui, en niant l'œuvre de la création, en affirmant l'éternité, l'incorruptibilité du monde qui se suffit à lui-même, rend inutile l'existence de Dieu. La nature des choses s'explique, d'après lui, sans l'hypothèse de l'intervention de la volonté et de la puissance divines [3]. Mais, quoique Eusèbe croie retrouver dans Platon la pensée même de Moyse, Atticus, ni aucun des anciens, n'a conçu l'œuvre divine comme une création *ex nihilo*. Lorsqu'il dit que le monde actuel a eu un commencement, il veut dire que l'ordre qui y règne, le constitue et lui donne son nom, κόσμος, n'a pas existé de tout temps. Il ne veut pas nier, et au contraire il reconnaît, comme Plutarque dont on le rapproche souvent, que la matière et l'âme imparfaite qui lui imprime des mouvements désordonnés, existent de toute éternité, préexistent à l'intervention divine. A l'ordre est antérieur dans l'existence le désordre ou le chaos ; les choses ne reçoivent du Démiurge, soit de toute éternité, soit à un moment déterminé du temps, et c'est l'opinion personnelle d'Atticus [4], que la beauté et non pas l'être, à moins qu'on ne fasse consister l'être dans la forme et la beauté.

[1] Eus., *Pr. Ev.*, XV, 6. εἰς τὸν περὶ τῆς ἀληθείας λόγον ἐοίκαμεν ὑπὸ προθυμίας ἐκφέρεσθαι.

[2] Id., *id.*, XV, 6. ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἑστίας.

[3] *Id.*, l. l. τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων ἣν ἄνευ θεοῦ βουλήσεως καὶ δυνάμεως ἐπινοῆσαι.

[4] Procl., *in Tim.*, p. 87, l. 5. ἀπὸ χρόνου γενητόν. Id., p. 129, l. 1. « Les mots τὸ δὲ αὖ ποτε ἐσόμενον expriment, dans l'opinion d'Atticus, un commencement dans le temps ».

Atticus, dit Proclus[1], insiste beaucoup sur ce point, des plus considérables assurément, puisque, comme le remarque Porphyre, cette interprétation aboutit à poser à l'origine plusieurs principes concourant les uns avec les autres à la formation du monde[2]. En effet, il pose non seulement le Démiurge qu'il confond avec le Bien, et qu'il distingue des autres Idées d'après lesquelles il produit les êtres individuels en les divisant en espèces et en se conformant aux causes exemplaires[3]; mais en face du Démiurge ou de Dieu, la matière animée, confondue avec l'âme irrationnelle et malfaisante[4] qui l'emporte d'un mouvement chaotique, également incréée comme Dieu même, et tous deux également principes, puisqu'ils n'ont ni l'un ni l'autre de cause[5]. Avant la création de l'ordre dans le monde, dit-il, il y a eu nécessairement un mouvement sans ordre, c'est-à-dire une âme, principe actif du mal et du désordre; car d'où serait venu le mouvement si ce n'est d'une âme, et d'où serait venu le désordre de ce mouvement si ce n'est d'une âme désordonnée, mauvaise en soi et auteur du mal.

Il y a donc, dans la philosophie d'Atticus, encore mal dégagés, mal déterminés, trois principes qui se conditionnent l'un l'autre[6], Dieu, les Idées, la matière et l'âme de la matière confondues en un seul.

[1] Procl., *in Tim.*, p. 116, l. 17.

[2] Id., *in Tim.*, p. 119, l. 13. πολλὰς ὑποτιθεμένους ἀρχὰς, συναπτούσας ἀλλήλαις, τὸν Δημιουργὸν καὶ τὰς ἰδέας.

[3] Id., *id.*, p. 111, l. 23. κατ' ἄλλους ἀπεργάζεται λόγους παραδειγματικοὺς... κατὰ δὲ τὰ εἴδη τὰ μερίζοντα τὰς ἑκάστων οὐσίας ποιεῖ πρὸς τὰς παραδειγματικὰς αἰτίας. Conf. Procl., *in Tim.*, 93. « Atticus identifie le Démiurge avec le bien, quoique Platon se borne à l'appeler bon, sans l'appeler le bien ; le bien est la cause de toute essence, et est au-dessus de l'être même, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, comme il nous l'apprend dans la *République*. Mais que pense Atticus du Paradigme, τοῦ παραδείγματος (c'est-à-dire du système des causes exemplaires) : car si cette cause exemplaire existe avant le Démiurge, il faudra qu'elle soit antérieure dans le temps au bien (avec lequel le Démiurge est identifié) ; sera-t-elle dans le Démiurge? Alors, la pluralité existera dans l'être premier, ou bien après le Démiurge, et le bien sera obligé, ce qu'il n'est pas permis de croire, de se tourner vers ce qui lui est postérieur. »

[4] Id., *id.*, p. 119. ἀγέννητα ἄμφω ἀπ'αἰτίας.

[5] Id., *id.*, 119. ἀγεννήτου, ἀλόγου δὲ καὶ κακεργάτιδος.

[6] συναπτούσας ἀλλήλαις.

Poursuivant ses déductions, Atticus prouve que s'il y a eu avant le mouvement ordonné un mouvement désordonné, le temps, qui nécessairement conditionne le mouvement qu'il mesure et dont il est le nombre, existe avant le monde ou le Tout. Le temps, sans doute sous un certain rapport, est né avec le Tout parce qu'il est le nombre du mouvement ordonné du Tout, mais en même temps il lui est antérieur, parce qu'il est le nombre du mouvement désordonné des choses, avant la création de l'ordre en elles[1]. Ces distinctions subtiles signifient sans doute que le temps, avant la création de l'ordre dans le monde, était désordonné comme le mouvement, c'est-à-dire irrégulier, indéterminé, et était à peine une mesure, puisque la mesure implique l'idée de détermination; c'était la mesure d'un mouvement qui était à peine un mouvement, puisque le mouvement implique une direction précise, dans un monde qui était à peine un monde, puis qu'en l'absence de formes relativement durables et fixes, on ne conçoit plus l'existence réelle des choses, et que ce qui reste de l'être dans cet état touche presque au non-être. C'est le résultat auquel on aboutit forcément quand on presse la notion de la matière en soi; elle s'évanouit en une abstraction.

Parce que le monde a été créé, ce n'est pas une raison pour qu'il soit périssable, comme ce n'est pas une raison, s'il est impérissable, pour qu'on le déclare incréé et n'avoir pas eu de commencement, bien qu'Aristote professe le contraire, à savoir que tout ce qui a eu un commencement aura une fin, et que tout ce qui n'a pas de fin n'a pas eu de commencement. Aristote supprime ici la volonté et la puissance de

[1] Procl., *in Tim.*, p. 85, l. 2. ὥστε καὶ χρόνος εἶναι πρὸ τοῦ παντὸς, ἅμα δὲ τῷ παντὶ γεγονέναι χρόνον. *Id.*, 250, l. 13. « Atticus dit que le temps existait avant la génération du monde, mais que le temps ordonné, régulier, n'existait pas ». Berger, *Thèse s. Proclus*, p. 74. « Le temps et l'âme, selon Timée, sont *engendrés*; comme ni le temps ni l'âme ne sont des êtres corporels, il ne faut pas prendre ce mot *engendrés* dans toute la rigueur de sa signification. Timée veut dire que le temps et l'âme tiennent à la fois de l'être et de la génération, et sont les intermédiaires entre les deux règnes. Aristote nous apprend qu'on appelle engendrés tout ce qui commence dans le temps, par la génération ou sans elle. » Procl., *in Tim.*, p. 78 et 85.

Dieu à qui Platon fait dire aux dieux, ses enfants : Vous n'êtes ni immortels ni indestructibles, et cependant vous ne périrez pas, parce que je l'ai voulu ainsi[1].

Sous ce rapport, Atticus distingue quatre espèces de choses : la première comprend les choses qui sont absolument et essentiellement impérissables, non sujettes à la dissolution, soit de la part d'un autre, soit d'elles-mêmes; ce sont les intelligibles purs, êtres simples, sans parties, et qui, par suite, n'ont pas besoin de liens pour tenir unies ces parties[2]. La quatrième espèce comprend les choses qui sont sujettes à la dissolution doublement[3] et d'elles-mêmes et par d'autres, comme composées. La troisième et la deuxième espèces comprennent le monde, les dieux cosmiques, ἐγκόσμιοι θεοί, et l'âme humaine; car ils sont les œuvres du Père, indissolubles par eux-mêmes[4] et par la volonté du Père, mais solubles, parce que le lien qui les unit a été formé par le Père. Il y a une composition en ces choses dont l'unité n'est qu'une unité de rapport. Tout ce qui est lié, δεθέν, composé, est sujet à être dissous, λυτόν. Tels les corps, même liés et unis par la proportion, la plus belle des chaînes, le plus beau des liens; tels les animaux qui sont unis par des liens psychiques, ἐμψύχοις δεσμοῖς; mais les âmes elles-mêmes contiennent en elles une partie séparable, et sont liées par des moyennes, μεσότητες; ces moyennes, ces liens ce sont les rapports, les raisons dont se compose l'âme[5]. Ces liens et ces rapports supposent que les choses où ils se trouvent sont formées de parties séparées, distinctes, ἐκ διακεκριμένων, quoique cette distinction n'ait pas été opérée dans le temps, mais

[1] Eus.' *Præp. Ev.*, XV, 6, 801, d. οὔ τι μὴν δὴ λυθήσεσθε, τῆς ἐμῆς βουλήσεως τυχόντες.
[2] Procl., *in Tim.*. p. 304, l. 15. ἄλυτον ἁπλῶς...
[3] Procl., *id.*, l. l. λυτὸν πῇ διχῶς.
[4] Car formés de l'âme du monde, cette âme du monde, qui est leur matière, leur communique l'éternité et l'impérissabilité de sa substance. Mais, comme forme, ils ont eu un commencement, et en tant que formes, s'ils subsistent éternellement, c'est par la volonté et la puissance de Dieu.
[5] Id., *id.*, l. l. δεσμους γὰρ κἀκείνας ἐκάλεσεν (Platon) καὶ τοὺς λόγους πάντας ἐξ ὧν ἐστιν ἡ ψυχή.

par l'effet de la loi qui enveloppe dans le Démiurge la cause même des êtres simples [1]. Voilà donc comment se comportent le monde, les Dieux secondaires et l'âme en tant que dissolubles par un autre ; mais cela montre qu'ils ne sont dissolubles que relativement, sous un certain rapport, car ils sont indissolubles par la volonté de leur créateur, du Père [2]. Telle est, dit Proclus, la doctrine constante d'Atticus, comme aussi celles de Plutarque et de Sévère [3].

La cause finale, exemplaire, des êtres intelligibles est enveloppée, dit Atticus, dans le Démiurge, c'est-à-dire le Bien. Mais n'y a-t-il pas lieu de se demander si le Démiurge lui-même n'est pas enveloppé, n'est pas compris dans le vivant intelligible, εἰ καὶ ὁ Δημιουργὸς ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ζώου περιέχεται [4]; car s'il y est compris, il n'est pas parfait. Les êtres vivants individuels sont, dit-il, imparfaits; ce qui leur ressemble n'est pas par conséquent parfait. Mais si le Démiurge n'est pas compris dans le Vivant en soi, dans l'αὐτοζῶον, le type, le modèle, le Paradigme de l'être vivant, celui-ci n'aurait pas plus de compréhension que la totalité des intelligibles [5]. La question est embarrassante; pour en sortir Porphyre donne au Démiurge une place inférieure au vivant intelligible [6], tandis qu'Atticus a trouvé plus commode de mettre le Démiurge au dessus de l'αὐτοζῶον, c'est-à-dire que le Bien comprend en soi les causes exemplaires, les modèles des êtres vivants. Il aurait alors pu distinguer les Idées de Dieu même, comme des principes différents, mais cependant liés et unis,

[1] Id., *id.*, l. l. οὐ κατὰ χρόνον διακεκριμένων ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐν τῷ δημιουργῷ περιοχὴν τῆς τῶν ἁπλῶν αἰτίας.

[2] Id., *id.*, κατὰ δὲ τὴν βούλησιν ἄλυτα τοῦ πατρός.

[3] Proclus (l. l.) ajoute qu'elle est sujette à bien des objections.

[4] Procl., *in Tim.*, p. 131, l. 19.

[5] Procl., *in Tim.*, l. l. οὐ πάντων τῶν νοητῶν εἶναι τὸ αὐτοζῶον περιληπτικώτερον.

[6] Id., *id.*, l, l. καὶ ἀπορήσας ἔθετο ῥαδίως ὑπὲρ τὸ αὐτοζῶον εἶναι τὸν δημιουργόν, ὑφειμένην δὲ τῷ Δημιουργῷ δίδωσι τάξιν παρὰ τὸν νοητὸν. Le divin Iamblique prend une position intermédiaire entre ces deux extrêmes : il lie, il identifie la cause exemplaire à la cause efficiente, en identifiant l'intelligence à l'intelligible, διὰ τὴν ἕνωσιν τὴν τοῦ νοῦ πρὸς τὸ νοητόν.

sinon identifiés à Dieu [1]. C'est sur ce modèle que Dieu, dans sa création continue, a le regard constamment fixé [2].

Au lieu d'expliquer le mouvement régulier et circulaire des astres et du ciel par un principe de vie et de mouvement spontané, par une âme, comme l'avait fait Platon, pour qui ces corps célestes sont vivants, Aristote a cru faire une belle découverte en inventant un cinquième élément, l'éther, doué du mouvement circulaire, exempt des lois de la pesanteur, ne participant ni à la gravité ni à la légèreté, qui devrait être immobile s'il existait, mais qui n'existe pas et sur l'existence chimérique duquel il a fondé toute sa théorie astronomique. Par là il enlève aux astres l'âme et la vie : ce sont des corps inertes, ἄψυχα; ils ne se meuvent pas eux-mêmes; ils sont mus par une force extérieure qui les entraîne, celle du mouvement circulaire de l'éther, et sont par là dépouillés de leur divinité. On voit donc sur ce point encore quelles différences considérables existent entre les deux doctrines, que certains voudraient non seulement concilier mais identifier [3].

Sur les questions relatives à l'âme, les différences ne sont ni moins nombreuses ni moins importantes. Toute âme est

[1] Procl., *in Tim.*, p. 85. συναπτούσας ἀρχὰς ἀλλήλαις.

[2] C'est ainsi qu'Atticus interprète les mots du *Timée*, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, que Porphyre et Proclus entendent dans le sens : Dieu a le regard tourné, dans son œuvre démiurgique, sur ce qui est toujours le même, sur un modèle constamment, éternellement le même, Procl., *in Tim.*, p. 83, l. 29.

[3] Eus., *Præp. Ev.*, XV, 7 et 8, p. 807, d. « Platon, τὴν ἐν κύκλῳ κίνησιν ἀπέδωκε τῇ ψυχῇ, tandis que celui-ci, qui attribue des mouvements différents aux différents corps, assigne à son cinquième élément le mouvement circulaire, comme une propriété corporelle, καθάπερ σωματικήν τινα ». Aristote, en effet, a dit : (*de Cœl.*, l. 2, c. 1, *Sub fin*). » On ne saurait attribuer rationnellement ce mouvement à une âme qui le maintiendrait éternel ; car ce n'est pas une propriété essentielle de l'âme, de jouir, comme les astres, d'une vie exempte de douleur et bienheureuse. Il est nécessaire que le mouvement, qui est contraint et forcé, μετὰ βίας οὖσαν (puisque le corps premier qui l'imprime aux astres est, par sa nature, emporté lui-même d'un mouvement propre et éternel), ne connaisse pas de repos et ne jouisse pas d'un loisir qui n'appartient qu'à la raison. Le mouvement des astres ne jouit même pas de ce repos relatif que goûtent les êtres mortels, de ce relâchement de l'effort que leur apporte le sommeil. L'astre, comme Ixion, obéit dans son mouvement à la loi nécessaire, éternelle, inviolable du destin, ἀναγκαίου Ἰξίονός τινος μοῖραν κατέχειν αὐτὴν ἀΐδιον καὶ ἄτρυτον. »

antérieure, πρεσβύτερα, au corps, et par les mots antérieur et postérieur il faut entendre, dans le temps, suivant Atticus [1]. Mais néanmoins l'âme est engendrée; elle appartient à la catégorie du devenir, engendrée dans sa forme mais increéée dans sa substance. En effet, comme l'a dit Platon, elle est composée de deux essences, l'une raisonnable, λογικήν, qui lui donne la forme et l'ordre, ὡς κοσμούσης, l'autre qui en constitue le substrat, le sujet substantiel, ὡς ὑποκειμένης. Cette dernière essence irrationnelle, divisible, est antérieure à l'essence raisonnable, car elle est un fragment de l'âme du monde qui est éternelle, coéternelle à Dieu même. Cette âme est un être de la nature, φυσικήν [2]. Elle est cependant immortelle : l'immortalité de l'âme est le trait qui distingue, qui caractérise toute l'école de Platon et en constitue le lien et l'unité [3]. Tous les principes de sa morale, si nobles, si magnanimes, sont suspendus à cette doctrine de l'immortalité de l'âme et de sa nature divine. Les choses même de la nature sont gouvernées par une âme, qui seule en explique l'ordre et la beauté [4]. Mais la question se pose, puisque l'âme est composée de deux essences différentes, de savoir si elle est immortelle dans son tout ou seulement dans l'une de ses parties. Les uns attribuent l'immortalité à l'âme pensante seule, et rendent périssable toute la vie irrationnelle et ce qu'on appelle le char pneumatique de l'âme, τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς, par suite du penchant de l'âme à la génération, penchant qui la voue à la mort. Tout ce qui naît est périssable. En leur donnant à toutes deux la substance, l'être, ὑπόστασιν, ils ne gardent d'immortel que le Νοῦς qui seul est permanent, semblable aux Dieux et indestructible. Telle est, du moins, l'interprétation donnée à la théorie de Platon par les plus anciens exégètes,

[1] Procl., *in Tim.*, 174, 1 47.
[2] Id., *id.*, p. 187. ἀγένητον μὲν κατὰ τὸ ὑποκείμενον αὐτὴν εἶναι, γενητὴν δὲ κατὰ τὸ εἶδος.
[3] Euseb , *Præp. Ev*,, XV, 8, p. 808 et 809. τὸ συνέχον τὴν πᾶσαν αἵρεσιν.
[4] Id., *id.*, l. l. διὰ τὸ τῆς ψυχῆς θεῖον.

qui suivent littéralement son texte, et vouent à la mort l'âme irrationnelle qu'ils appellent précisément l'âme mortelle. Je parle, dit Proclus, des Atticus et autres semblables [1]. Il est clair, si l'on ne veut pas mettre Atticus en contradiction avec lui-même, qu'il faut entendre la mortalité de l'âme irrationnelle, venue de l'âme éternelle du monde, dans le sens de la mortalité de la forme qu'elle a reçue momentanément de sa participation à l'âme pensante, et qu'elle perd, quand ce lien est rompu, pour rentrer dans cette espèce d'existence informe et incertaine qu'elle possédait avant l'opération divine qui l'a unie avec la Raison. La science, comme la sagesse et la vertu, est intimement liée à l'immortalité de l'âme. Car toute connaissance est une réminiscence; si l'âme n'est pas immortelle; il n'y a pas de réminiscence, et s'il n'y a pas de réminiscence, il n'y a ni recherche ni science possibles.

Aristote, lui, nie l'immortalité de l'âme, et en dépouillant l'âme de la propriété essentielle d'être immortelle, il lui enlève tous ses autres attributs et même son essence. Il s'en faut de peu qu'il ne supprime l'âme elle-même. Car ce n'est pour lui ni un pneuma, ni du feu, ni un corps quelconque; elle n'est pas non plus une substance incorporelle, capable d'exister et de se mouvoir par elle-même : l'âme est quelque chose d'immobile et, pour ainsi dire d'inanimé, ὡς εἰπεῖν ἄψυχον. Il supprime de l'âme ces mouvements primitifs, τὰς πρωτούργους κινήσεις, la délibération, la raison discursive, l'opinion, la mémoire, le raisonnement; car ce copiste de la nature, comme on l'appelle pour le glorifier, ὁ τῆς φύσεως, ὡς φασὶ, γραμματεύς, nie que ce soient là des mouvements de l'âme [2]. Suivant lui, c'est l'homme tout entier qui accomplit ces fonctions intellectuelles [3]. C'est en suivant cette impulsion que

[1] Procl., *in Tim.*, p. 311, l. 1.
[2] Eus., *Præp. Ev.*, XV, 8.
[3] Aristote, en effet, aimait mieux attribuer ces fonctions à l'homme (τὸ σύνολον), et dire qu'il pense par l'âme, διανοεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ (*de An.*, I, 5), que dire que l'âme pense en lui.

Dicéarque en est arrivé jusqu'à détruire toute la réalité substantielle de l'âme. Il est bien certain que l'âme est quelque chose d'invisible, d'insaisissable. Si l'on ne se fiait qu'aux sens, on ne pourrait admettre l'existence de l'âme. Mais ces mouvements nous forcent à reconnaître que l'âme, quoiqu'invisible, est quelque chose. εἶναί τι τὴν ψυχήν. Comment pourrions-nous le savoir autrement ?

Si l'on dit qu'Aristote, en niant l'immortalité de l'âme, professe cependant la nature divine et immortelle de la Raison, du Νοῦς, qu'il nous dise donc ce que c'est que cette Raison, quelle est sa substance, sa nature ; d'où elle vient, comment elle s'introduit dans l'homme, où elle va quand elle l'abandonne. Autant de questions auxquelles il ne répond pas, auxquelles il ne peut pas répondre, et qu'il enveloppe d'une obscurité voulue pour dissimuler son embarras et éviter les objections. Platon dit qu'il n'y a pas de raison sans âme ; Aristote sépare l'âme de la raison ; l'un donne l'immortalité à l'âme comme à la raison, comme il est nécessaire, puisqu'elles sont inséparables ; l'autre ne la laisse qu'à l'entendement seul séparé de l'âme. L'un croit que l'âme sort du corps ; Aristote le nie et force le Νοῦς à rompre ses liens substantiels avec l'âme, peut-être uniquement parce que Platon a soutenu que c'était une chose impossible[1]. Qui dira encore que les deux doctrines psychologiques n'en sont qu'une?

[1] Eus., *Præp. Ev.*, XV, 9, 811, a. τὸν δὲ νοῦν ἀποῤῥήγνυσθαι τῆς ψυχῆς ἠνάγκασεν, ὅτι ἀδύνατον ἔγνω Πλάτων τὸ τοιοῦτο. Proclus, (*in Tim.* p. 311), comme on l'a vu, n'interprète pas ainsi la doctrine d'Atticus, qui aurait déclaré, comme Aristote, périssable, la partie irrationnelle de l'âme. La doctrine de Platon n'est pas, sur ce point, exempte de difficulté, sinon de contradiction ; il soutient, d'une part, qu'il y a dans l'âme une partie mortelle ; d'autre part, qu'il n'y a pas de raison sans âme ; et enfin, sans distinction de parties, que l'âme est non seulement immortelle, mais éternelle, comme principe d'un mouvement propre et spontané. Le moyen de résoudre la question, qui consiste à admettre que la partie sensible, divisible de l'âme, n'appartient point à son essence, ne répond pas à toutes les objections, puisque cette essence même, divisible et irrationnelle, provient de l'âme universelle, principe éternel du mouvement universel et de la vie universelle, et doit participer à son éternité. Comment l'unité de l'âme peut-elle se concilier avec sa division en parties séparables; comment son immortalité peut-elle s'accorder avec

Lorsque Platon dit que l'âme pénètre toutes les choses de l'univers et leur communique l'ordre et la beauté, cela signifie que la nature est âme, μηδὲν ἄλλο εἶναι τὴν φύσιν ἢ ψυχήν, que cette âme n'est pas dépourvue de raison, et que par conséquent tout a lieu dans le monde suivant la Providence, parce que tout a lieu suivant la nature. Aristote est sur ces points en complet dissentiment avec son maître. Il nie que la nature soit une âme, et que les choses de la terre soient gouvernées par une nature. Chaque chose, selon lui, a son principe propre et distinct.

Les choses célestes, dans leur mode d'existence éternellement immuable, ont pour cause la destinée, τὴν εἱμαρμένην; les choses sublunaires, la nature ; les choses humaines, la Providence et l'âme. En quoi il a fait preuve d'un étrange aveuglement, ἀβλεψίας ; cette multiplicité des causes ne laisse aucune explication possible de la beauté, de l'unité, de l'harmonie du Tout. Il faut, pour s'en rendre compte, poser une puissance unique, vivante et pensante, ἔμψυχος, une âme enfin qui la pénètre, en unit, en lie, en contient toutes les parties et en règle le mouvement. Le principe que rien ne se fait en vain est juste : mais pourquoi attribuer à la nature cette activité qui appartient évidemment à une âme pensante et intelligente [1]?

Il est certain et reconnu que la théorie des Idées, des intelligibles, est le fondement, le point essentiel et capital de la philosophie de Platon : Aristote en est l'adversaire passionné et le critique injuste. Il n'a pas vu que les choses et les êtres supérieurs à l'humanité, divins, exigent, pour être connus,

la mortalité de l'une de ses parties ; c'est un point sur lequel nous nous trouvons aussi embarrassé qu'Atticus d'expliquer l'opinion véritable de Platon, et sur lequel peut-être Platon lui-même ne s'était pas fait une opinion décisive et claire.

[1] Eus., *Præp. Ev.*, XV, 12. μία τις... δύναμις ἔμψυχος διηκοῦσα διὰ τοῦ παντὸς καὶ πάντα συνδοῦσα καὶ συνέχουσα... συνδήσαντα καὶ συναρμόσαντα ἑνός τινος ὁμοίου κοινωνία... πρᾶγμα τὸ διοικοῦν ἕκαστα... τοῦτο δὲ εἶναι ψυχήν. L'interprétation d'Aristote n'est pas plus exacte que celle de Platon : on sent, dans les termes et dans la force avec laquelle est accentué le besoin d'unité, l'influence du stoïcisme.

une puissance semblable à eux-mêmes ; il a cru que la raison humaine, malgré ses limites et sa faiblesse, pouvait arriver à la connaissance vraie de ces objets qui la dépassent, et il a nié l'existence de ces natures particulières, τινὰς εἶναι ἰδίας φύσεις, par lesquelles Platon explique l'intuition du suprasensible[1], et il ose s'en railler. Platon a prouvé cependant que si l'on n'accepte pas l'hypothèse de ces essences, on ne peut plus expliquer rationnellement la cause d'aucun être réel, ni la connaissance d'aucune vérité, ni la possession de la raison[2]. Tout le système de la philosophie platonicienne s'écroule, si l'on ne maintient l'existence de ces natures premières et principales, τὰς πρώτας καὶ ἀρχικωτάτας φύσεις. En effet, Dieu est le Père et le Démiurge de toutes choses ; avant de les créer, il a donc fallu qu'il conçût ce qu'il devait produire, qu'il eût sous les regards de sa pensée un modèle qui dirigeât son œuvre. Ces pensées de Dieu, τοῦ θεοῦ νοήματα, modèles exemplaires des choses du devenir, sont donc antérieures à elles ; par leur nature incorporelles et purement intelligibles, toujours semblables à elles-mêmes, primitives quant à leur origine, πρώτως αὐτὰ ὄντα, elles sont les causes secondaires mais coopératives, παραίτια, de l'existence de toutes les choses particulières qui sont faites à leur ressemblance : vérités profondes sans doute, difficiles à découvrir, difficiles à expliquer, où Aristote n'a jamais pu s'élever, et qui certainement seules cependant peuvent nous ouvrir quelque jour sur le secret de l'existence des choses, de la sagesse et de la science par lesquelles nous pouvons arriver à la fin proposée à l'homme, le bonheur[3]. La théorie des Idées, c'est toute la philosophie de Platon[4].

Sur cette question même du bonheur, qui est, d'après Atti-

[1] Eus., *Præp. Ev.*, XV, 13, 815, c. ἂν μὴ τούτων μετέξει.

[2] Id., *id.*, l. l. οὔτε γὰρ αἰτίαν ὡντινωνοῦν ἀποδοῦναί φησιν οἷόντε εἶναι καλῶς, οὔτε γνῶσίν τινος ἀληθοῦς... οὐδὲ λόγου μετέσεσθαι.

[3] Id.. *id* , XV, 13, 816, c. δι'ἧς τὸ ἀνθρώπινον τέλος καὶ ἡ μακαριστὴ βιοτὴ παραγίνεται.

[4] Id., *id.*, l. l. τὴν σύμπασαν αὐτοῦ φιλοσοφίαν εἰς τοῦτο συνταξάμενος.

cus, cédant encore ici à l'impulsion stoïcienne, la seule fin de toute la philosophie, Aristote est, de tous les philosophes, celui dont l'opinion s'éloigne le plus de celle de Platon ; car il l'abandonne sur le point capital, essentiel, en niant que la vertu, dont il ignore la puissance, suffise au bonheur, et en pensant qu'il faut qu'il s'y ajoute une autre condition : la bonne chance, c'est-à-dire la naissance, la beauté, la richesse. Combien cette notion fausse et basse[1] du bonheur, est moralement inférieure au magnanime idéal de la vie, que nous propose Platon : celui-ci est un aigle qui vole au plus haut des cieux ; celui-là un renard qui rampe sur la terre. La morale des Livres à Eudème, à Nicomaque, des grandes Éthiques, est petite, lâche, vulgaire, la morale bonne pour les enfants et les femmes. Il n'y a donc aucune communauté d'idées sur les questions de la vie pratique et du bonheur entre Aristote et Platon, et cela était nécessaire, puisque la solution de ces problèmes de la vie dépend de la solution donnée au problème de la Providence, sur lequel ils s'écartent encore davantage.

Platon rattache tout à Dieu, fait tout dépendre de Dieu. Aristote nie la Providence ; il ôte à l'âme pour l'avenir l'espoir en Dieu[2], et toute confiance pour le présent. Bien qu'il admette l'ordre et la beauté dans le monde, il nie comme Épicure, que ce soit là l'œuvre d'une Providence ; il est plus profondément athée que ce prince des athées, qui, par respect humain du moins, laissait encore aux dieux une place dans le monde, comme un siège d'honneur au théâtre. Concluons donc encore une fois qu'il n'y a nulle harmonie, nulle sympathie entre les deux doctrines, et que c'est une grande erreur de croire qu'on pourra, par l'étude de la philosophie péripatéticienne, arriver à pénétrer le sens auguste et autrement sublime de la philosophie de Platon[3].

[1] Eus., *Præp. Ev.*, XV, 4. τὸ ἀγεννὲς καὶ διημαρτημένον τῆς γνώμης.
[2] Eus., *Præp. Ev.*, XV, 5, 799. τήνγε εἰςαῦθις ἐλπίδα τῆς ψυχῆς ἀποτέμνων. Id., 800, d. 'Αριστοτέλην χρεοκοποῦντα τὸν περὶ Προνοίας λόγον.
[3] Eus., *Pr. Ev.*, XV, 6, 802, b. τίς ἡμῖν τῶν Περιπατητικῶν ταῦτα βεβαιοῖ.

§ 13. — *Harpocration, Celsus, etc.*

Harpocration, d'Argos, est un disciple d'Atticus[1] et un contemporain de l'empereur Vérus, d'après Suidas[2], qui nous cite de lui un ouvrage en 34 livres intitulé Ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα et un autre en deux livres intitulé Λέξεις Πλάτωνος. Il est fidèle, dit Proclus, à la doctrine des trois Dieux professée par Numénius[3] : il fait, par conséquent, le Démiurge double. Dans une désignation pleine de confusion, tantôt il appelle premier Dieu, le Ciel et le Temps ; second Dieu, Jupiter et Zeus (Δία καὶ Ζῆνα); troisième Dieu, le Ciel et le Monde ; tantôt par un nouveau changement il appelle le premier Dieu, Jupiter (Δία) et Roi des Intelligibles ; le second Dieu, l'Archonte[4], et pour lui, néanmoins, Zeus, Kronos et Ouranos sont le même Dieu. Tout cela c'est le Premier, auquel Parménide a refusé toute espèce de nom, toute forme d'intelligence, toute figure. Nous-même, dit Proclus, nous ne voulons pas donner à ce premier Dieu le nom de Père, tandis que lui, Harpocration, n'hésite pas à identifier en lui le Père, le fils et le rejeton, τὸ αὐτὸ καὶ πατέρα καὶ ἔκγονον καὶ ἀπόγονον ἀπέφηνεν[5].

Comme Kronius, comme Numénius, il n'établissait dans fait de l'incorporation des âmes, τὰς ἐνσωματώσεις, aucune différence entre elles[6], qu'elles fussent pures ou non. Tandis que Jamblique, qui nous donne ce renseignement, croit[7] que

Ceci paraît une réaction contre la méthode usitée dans l'Académie, d'unir l'étude d'Aristote à celle de Platon.

[1] Procl., *in Tim*, p. 93. Ἀττικὸς, ὁ τούτου (Harpocration) διδάσκαλος.

[2] Suid., v. συμβιωτὴς Καίσαρος, c'est-à-dire de Vérus, si c'est le même personnage que le grammairien célèbre qui fut le maître de cet empereur (J. Capitol., *Ver.*, 2), et est l'auteur du *Lexique des 10 orateurs*. Maussac. *Dissert. critic.*, p. 4), les distingue.

[3] *In Tim.*, 93, l. 18. De Numénius ou de Platon ? le texte est équivoque.

[4] Comme le gnostique Basilidès.

[5] *In Tim.*, 93.

[6] Stob., *Ecl.*, I, 910.

[7] Id., *id.*, l. l. οἶμαι τοίνυν.

les âmes sont envoyées dans un corps, les unes pour achever leur purification parfaite, les autres pour subir le châtiment qu'elles ont mérité, quelques philosophes récents en ont jugé autrement, et ne voyant pas de but à cette différence de traitement des âmes n'établissent qu'un seul mode d'incorporation, parce que, disent-ils, toutes les âmes sont mauvaises[1] : et de cette opinion sont Kronius, Numénius et Harpocration. C'est pourquoi Kronius admettait, d'après Némésius[2], le passage d'une âme douée de raison dans le corps même d'une bête. Comme Numénius, il voyait dans la matière l'origine du mal de l'âme. Toute incorporation est un mal[3].

Le philosophe Celsus, qu'il ne faut confondre ni avec le médecin Aulus Aurélius Cornélius Celsus, qui vivait vraisemblablement sous Auguste[4], ni avec le jurisconsulte Juventius Celsus, qui vivait sous Vespasien, et dont le fils a vécu sous Adrien[5], appartient à la même époque approximativement que Harpocration et Atticus, c'est-à-dire qu'on peut placer sa vie vers 150 ap. J.-Ch., sous Adrien, Antonin le Pieux et M.-Aurèle. C'est à lui, d'après Baronius[6], que Lucien

[1] Id., *id.*, κακάς τε εἶναι πάσας διισχυρίζοντα.

[2] *De Natur. Hom.*, 51.

[3] Stob.. *Ecl*, I, 896. τῇ ψυχῇ τὸ κακὸν ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης. Au commencement de son petit mémoire : *De Antro Nympharum*, Porphyre nous apprend que déjà avant lui, Kronius avait donné un sens allégorique au passage de l'Odyssée (XIII, 346) qui en fait le sujet. Le nom de Kronius se trouve souvent cité dans le traité de Porphyre, qui l'appelle l'ἑταῖρος de Numénius (*de Antr. Nymph.*, 21, et *Animadv.*, p. 111). Ce mot ἑταῖρος est défini par Suidas (*Voc*) : ἐραστὴς τῶν λόγων (conf. Perizon, *ad Ælian.*, III, 2 ; Ménage, *ad D. L.*, III, 81 ; Schol. Greg. Naz, *Steliteut.*, 2). Il n'enferme pas nécessairement sans doute l'idée de contemporain; il l'exclut encore moins. Les deux noms de Numénius et de Kronius sont très fréquemment associés.

[4] Il mourut en 38 ap. J.-Ch., laissant un ouvrage célèbre intitulé *De Artibus*, en 20 livres, où il traitait de la médecine, de l'art militaire et de la philosophie (conf. Quintil., III, 1; 12, 11; Columell., *De re rust*, I, 1). Il ne nous reste que les huit livres traitant de la médecine.

[5] Le fils, partisan, comme son père, de l'école de Proclus, avait écrit beaucoup et des ouvrages très étendus : entr'autres des lettres et des *Digesta* en 39 livres.

[6] A l'année 171. Origène, *c. Cels*, l. 1, n. 8, dit qu'il y a eu deux philosophes de ce nom, tous deux épicuriens, l'un sous Néron, l'autre sous Adrien et plus tard encore, κατ'Ἀδριανὸν καὶ κατωτέρω.

dédie son dialogue *Alexandre* ou *le Faux Devin*. Cet adversaire passionné du christianisme avait écrit un ouvrage intitulé, Ἀληθὴς λόγος, dirigé contre la doctrine chrétienne, en deux livres, qu'Origène, dans son mémoire contre Celsus, en huit livres, s'est efforcé de réfuter, et un autre *contre la Magie* que mentionne Lucien, en en faisant un grand éloge[1].

Origène, pour les besoins de sa polémique, veut en faire un épicurien, c'est-à-dire le partisan d'une école diffamée; mais il est obligé de reconnaître que c'est un épicurien « qui dissimule ses doctrines, qui avoue qu'il y a dans l'homme quelque chose de supérieur au corps terrestre et qui a une communauté de nature avec Dieu; que cet élément de la nature humaine, l'âme, quand elle est pure, désire d'un désir intense et constant l'être qui lui est uni par son origine, c'est-à-dire Dieu, et veut constamment l'entendre et y penser »[2]. « La nature elle-même, dit en propres termes Celsus[3], nous enseigne que Dieu n'a rien fait de mortel; tout ce qui est immortel est son œuvre; toutes les œuvres de l'homme sont mortelles. L'âme est l'œuvre de Dieu; la nature du corps est toute différente; c'est la nature qui se retrouve dans le hibou, le ver, le crapaud. La matière est la même, et tous ces corps contiennent le même principe de corruption[4]. » Dans un passage, où il critique le dogme chrétien de la résurrection de la chair : « Quelle âme humaine désirerait encore, après en avoir été délivrée, rentrer dans un corps et dans un corps pourri, et quel corps, une fois corrompu, peut avoir la

[1] *Pseudomant.*, καὶ μάλιστα σοῦ ἐν οἷς κατὰ Μάγων συνεγράψας, καλλίστοις τε ἅμα καὶ ὠφελιμωτάτοις συγγράμμασι. Origène (*c. Cels*, I, n. 68) ne paraît pas assuré que ce soit le même personnage : οὐκ οἶδα εἰ ὁ αὐτὸς ὢν τῷ γράψαντι κατὰ Μαγείας βιβλία πλείονα. Il paraît qu'il avait écrit deux autres livres contre les chrétiens, si toutefois c'est bien le même Celsus, Orig., *c. Cels*, IV, n. 36. εἴγε οὗτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ χριστιανῶν ἄλλα δύο βιβλία συντάξας.

[2] Orig., *c. Cels.*, I, n. 24. εὑρίσκεται μὲν γὰρ ἐξ ἄλλων συγγραμμάτων Ἐπικούρειος ὤν... μὴ ὁμολογῶν τὰ Ἐπικούρου... προσποιεῖται.

[3] Orig., *c. Cels.*, IV, 52, qui le cite textuellement : φησίν (Celsus)...

[4] Orig., *c. Cels.*, IV, 52.

propriété de revenir à sa nature et à sa constitution première. » Le cadavre, comme l'a dit Héraclite, est chose plus vile encore que les excréments. Dieu est toute raison : il ne veut rien, il ne peut rien contre la raison : ce serait agir contre lui-même ; ce qu'il a pu et ce qu'il a voulu faire, c'est ce qu'il a fait : il a donné à l'âme, et non au corps, une vie immortelle[1].

C'est du corps, c'est de la matière que vient le mal, et de la nature mortelle des choses et des hommes ; l'essence de la matière est le désordre, et elle ne peut changer d'essence. C'est pourquoi la vie humaine et toutes les choses de ce monde tournent dans un cercle fatal et réglé. Les choses ont toujours été, sont actuellement et seront dorénavant toujours les mêmes, depuis qu'elles ont commencé jusqu'à la fin[2]. Le monde physique est soumis à des lois nécessaires et fatales, qui reproduisent éternellement les mêmes phénomènes à des périodes fixées[3]. Soit parce que l'ordre du tout l'exigeait ainsi, soit pour expier par des peines des fautes antérieurement commises, soit afin que l'âme troublée par certaines passions puisse arriver à se purifier, pendant certaines périodes de temps déterminées les hommes naissent liés à un corps ; et cette condition de leur origine a pour conséquence nécessaire qu'il doit y avoir des êtres chargés de veiller sur cette prison, où ils sont enchaînés[4]. Ce sont les démons, qui sont les surveillants des mouvements désordonnés de la matière, et n'ont été eux-mêmes envoyés sur la terre que pour leur châtiment. Ce n'est pas que Dieu n'agisse pas sur le monde, mais son action n'est

[1] Orig., *c. Cels.*, V, 44, sqq. ποία γὰρ ἀνθρώπου ψυχὴ ποθήσειεν ἔτι σῶμα σεσηπός... ψυχῆς μὲν αἰώνιον βιοτὴν δύναιτ' ἂν παρασχεῖν .. σάρκα δὴ... αἰώνιον ἀποφῆναι παρὰ λόγον, οὔτε βουλήσεται ὁ θεὸς οὔτε δυνήσεται. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πάντων τῶν ὄντων λόγος οὐδὲν οὖν οἷος τε παρὰ λόγον, οὐδὲ παρ ἑαυτὸν ἐργάσασθαι.

[2] Id., *id*, IV, 65 (37). Ὁμοία δ'ἀπ'ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περιόδος· καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι.

[3] Id., *id*, VIII, 53 (3). πειστέον οὖν, ὅτι παραδέδονταί τισιν ἐπιμεληταῖς τοῦδε τοῦ δεσμωτηρίου.

[4] C'est à la fois la thèse de Platon et des Stoïciens.

pas directe et immédiate; il se sert d'agents, de ministres, visibles ou invisibles.

Tels sont les démons, dont l'air et la terre est la demeure[1], auxquels il faut aussi, comme au Dieu suprême, rendre un culte et des hommages d'adoration, pour nous attirer leur bienveillance[2]. Dieu leur a réparti à chacun une partie de la terre, et leur a assigné un ordre dans la hiérarchie de leurs fonctions[3]. Si l'on en croit Origène, qui ne cite pas textuellement ici son auteur, Celsus aurait été jusqu'à croire que chaque partie, même les plus infimes, de notre corps, a son démon particulier, qu'il faut invoquer et prier quand elle est malade, pour qu'il la guérisse[4]. Il ne faut pourtant se laisser entraîner à la superstition et à la magie; car il est des sages qui prétendent que la plus grande partie de ces êtres, séduits eux-mêmes par des plaisirs et des désirs terrestres, attachés au devenir, n'ont ni d'autre souci ni d'autre puissance que de veiller sur le corps des hommes, de connaître les actions mortelles, et de prédire aux hommes et aux états l'avenir[5]. Mais il vaut mieux croire qu'ils ne connaissent ni

[1] Orig., *c. Cels*, VIII, 35. οἱ δ'ἐνάεριοί τε καὶ ἐπίγειοι σατράπαι καὶ διάκονοι.

[2] Id., *id.*, VIII, 33. δαίμοσι τοῖς τὰ ἐπὶ γῆς εἰληχόσιν εὐχαριστητέον καὶ ἀπαρχὰς καὶ εὐχὰς ἀποδοτέον... ὡς ἂν φιλανθρώπων αὐτῶν τυγχάνοιμεν.

[3] Orig., *c. Cels.*, IV, 26. τὰ μέρη τῆς γῆς ἐξ ἀρχῆς ἄλλα ἄλλοις ἐπόπταις νενεμημένα καὶ κατά τινας ἐπικρατείας διειλημμένα, ταύτῃ καὶ διαικεῖται. Id, *id.*, VIII, 25. οἱ Δαίμονές εἰσι τοῦ θεοῦ. Id., *id.*, VIII, 35.

[4] Id., *id.*, VIII, 58. ἕνα ἕκαστον ἐπιστατεῖν ἀποφαινόμενος μέρος τοῦ σώματος ἡμῶν... μεχρὶ τῶν ἐλαχίστων. Celsus appuie sa théorie des démons sur les croyances des Égyptiens, qui, suivant lui, distinguaient trente-six démons ou dieux aériens, θεοὶ αἰθέριοι (quelques-uns disent même davantage), qui sont répartis dans autant de parties du corps de chaque homme auxquelles ils sont chargés de présider; et Celsus donne les noms de certains d'entr'eux : Χνοῦμις, Χαρχνοῦμις, suivant la correction de Saumaise (*de Annis Climactericis*, p. 610, sqq.), Κνάτ, qui, dans Héphæstion, se lit Σμάτ, Σικάτ, dans Firmicus, Asicath, Βιού (ou 'Αβίου), 'Ερεβιού, qu'on lit encore Πτιβιού ou Ρηουώ, 'Ερού, dans Héphæstion 'Ερώ, Ραμανόρ, peut-être le même que Ρομβόμαρε d'Héphæstion, Ρειανόρ, terme que Saumaise dit altéré pour Χόνταχρε ou Οὔαρε. ou Σρὼ 'Ισρώ. Saumaise y voit les *Décans*, les génies des constellations du Zodiaque.

[5] Id., *id.*, VIII, 60. δαιμόνων τὸ πλεῖστον γενέσει συντετηκός καὶ προσηλωμένον, αἵματι καὶ κνίσσῃ καὶ μελῳδίαις καὶ ἄλλοις τισὶ τοιούτοις προσδεδεμένον κρεῖττον οὐδὲν δύναιτ'ἂν τοῦ θεραπεῦσαι σῶμα, καὶ μέλλουσαν τύχην ἀνθρώπῳ καὶ πόλει προειπεῖν, καὶ ὅσα περὶ τὰς θνητὰς πράξεις ταῦτα ἴσασι καὶ δύνανται.

ces plaisirs ni ces besoins, et qu'ils n'ont de faveur que pour ceux qui leur rendent un pieux hommage[1].

Parmi les platoniciens éclectiques du IIIe siècle[2], bien peu nous ont laissé soit des écrits, soit des traces de leurs opinions intéressant la philosophie en général et en particulier la psychologie. Nous rencontrons d'abord Censorinus, contemporain d'Alexandre d'Aphrodisée. Ce dernier ayant dédié son traité *de Fato* à Septime Sévère et à Caracalla son fils (de 193 à 217), Censorinus a dû vivre comme lui au commencement du troisième siècle, et nous savons avec précision que son ouvrage, *De die natali*, a été écrit en l'an 238, l'année où Gordien III mit fin à l'anarchie militaire. Cet écrivain semble ne s'être occupé que de grammaire et d'érudition philologique. Il le dit lui-même dans la dédicace à Q. Cœrellius de son *De die natali*, le seul de ses écrits qui nous soit parvenu : « Ex philologis commentariis quasdam quæstiunculas delegi quæ congestæ possint aliquantulum volumen efficere[3]. » Cependant les premiers chapitres de ce livre ne répondent que très imparfaitement à son titre, et renferment des renseignements purement historiques, mais intéressants à ce point de vue, sur les opinions des anciens philosophes concernant *le Génie*, l'apparition du genre humain sur la terre, le sperme de l'homme et de la femme, la formation du fœtus, l'origine des sexes et la durée de la gestation. Si on le compte comme un platonicien, c est parce qu'il est désigné sous cette qualification par Alexandre d'Aphrodisée, qui critique l'opinion qu'il avait émise sur la théorie des couleurs d'Épicure[4] : ce qui suppose une théorie de la sensation. C'est tout ce que nous en savons.

[1] Id., *id.*, VIII, 63.
[2] C'est un siècle de décadence générale et profonde, et que remplissent les noms de Septime Sévère, de 193 à 211 ; de Caracalla, de 211 à 217 ; Macrin, 217 ; Héliogabale, de 217 à 222 ; Alexandre Sévère, de 222 à 235 ; Maxime, de 235 à 238, c'est-à-dire l'anarchie militaire ; les deux premiers Gordiens, 238 ; Gordien III, de 238 à 244 ; Philippe l'Arabe, de 244 à 249 ; Décius Trajan, de 249 à 251 ; Gallus, de 251 à 253.
[3] Ch. 1.
[4] Alex. Aphrod., *Qu. Natur.*, I, 13.

Dans l'introduction de son traité *De la Fin,* adressé à Plotin, Longin nous cite parmi les platoniciens de son temps, c'est-à-dire de la première moitié du IIIe siècle, après Ammonius et Origène, qui n'appartenaient pas véritablement à l'école platonicienne, Théodotus et Euboulus, qui enseignaient à Athènes en qualité de διάδοχοι[1]. Euboulus avait écrit des commentaires sur le *Philèbe,* le *Gorgias,* et réfuté les critiques d'Aristote contre la *République* de Platon[2]; il vivait encore du temps de Porphyre, c'est-à-dire en 263, puisque Porphyre nous dit lui-même[3] être venu à Rome la 10e année du gouvernement de Gallien, qui règne de 253 à 268. Or c'est à lui que Plotin confia le soin de lire et d'examiner quelques études platoniciennes que lui avait adressées d'Athènes Euboulus, et sur lesquelles Porphyre exprime un jugement assez dédaigneux, au moins en ce qui concerne la forme de l'exposition et le style[4]. Dans cette même lettre dédicatoire, Longin cite encore parmi les platoniciens dont les écrits ne sont autre chose qu'un recueil ou une métaphrase des ouvrages des anciens, Euclide, Démocrite et Proclinus[5].

Enfin Longin lui-même[6], qui est évidemment de la même époque que ces philosophes, qu'il appelle ses contemporains[7], appartient à la tendance éclectique de son école; car cet élève d'Ammonius Sakkas et d'Origène garde vis-à-vis de la doctrine de Plotin, comme d'ailleurs vis-à-vis de celle de Platon même, son jugement parfaitement libre. Cette parfaite indépendance ne paraît pas avoir été très goûtée du maître, qui, à la lecture d'un mémoire de Longin sur les

[1] Porphyr., *Vit. Plot.*, 20.
[2] Id., *id.*, 15. Γράφοντος δὲ Εὐβούλου Ἀθήνηθεν τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου.
[3] Id., *id.*, 4.
[4] Id., *id.*, 15 et 20. οὐκ ἐχέγγυα.
[5] Id., *id.*, 20. οἱ μὲν οὐδὲν πλέον ἢ συναγωγὴν καὶ μεταγραφὴν τῶν πρεσβυτέροις συντεθέντων.
[6] Porphyr., *id.*, 20. τοῦ Λογγίνου ἃ ἐν συγγράμμασι γέγραφε περὶ... τῶν καθ'ἑαυτὸν γεγονότων φιλοσόφων. Longin mourut en 273.
[7] Son nom complet est Dionysius Cassius Longinus.

principes, περὶ Ἀρχῶν, formula sur lui ce jugement peu favorable : « C'est un homme de lettres fort distingué, mais ce n'est pas un philosophe [1]. »

On trouve dans Proclus [2] des objections de Longin contre la théorie de l'imitation dans Platon et une critique contre le mythe qui sert de point de départ à la discussion philosophique dans *le Timée* [3]; le préambule, dit Longin, n'est pas absolument inutile, comme le jugeait Sévérus; mais tout le récit sur l'Atlantide et sur l'Égypte sont, suivant lui, tout à fait superflus [4]. Son indépendance vis à-vis de Plotin n'est pas moindre : dans la lettre qu'il écrit à Porphyre pour lui demander de lui envoyer, ou mieux encore de lui apporter en Phénicie les livres du maître, s'il loue le caractère du style, le sens vraiment philosophique, la profondeur des pensées, la pénétration avec laquelle sont posés les problèmes, il déclare qu'il y a beaucoup de propositions de Plotin, et la plupart même, auxquelles il ne peut souscrire [5]. Le grand point où ils ne pouvaient s'accorder était relatif aux Idées, aux intelligibles, que Plotin voulait mettre dans l'intelligence, et Longin, comme Porphyre, avant sa conversion, en dehors, ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά [6]. Il croyait, et Syrianus et Proclus le lui reprochent, que les Idées s'opposent au Νοῦς, παρυφίσταται [7], comme objets de sa pensée, ainsi que l'avaient dit les Stoïciens de leurs λεκτά. Il les considérait comme postérieures au Νοῦς et créées par lui, comme types idéaux du monde phénoménal, tandis que Plotin les identifiait au Démiurge confondu avec le Νοῦς, ou du moins en faisait une

[1] Porphyr., *V. Plot.*, 14. φιλόλογος μὲν, ἔφη, ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς.
[2] *In Tim.*, 21, 26.
[3] *In Tim.*, 20, e, et 21, a.
[4] *Id.*, 63.
[5] Porphyr., *V. Plot*, 19. τῶν μὲν ὑποθέσεων οὐ πάνυ με τὰς πολλὰς προσίεσθαι συμβέβηκε.
[6] Id., *id.*, 18.
[7] Syrian., *in Met.*, p. 59. ed. Bagol.

partie de l'essence du Νοῦς, contenue en lui, et Porphyre des êtres antérieurs même au Νοῦς [1].

[1] Procl., *in Tim.*, 98. « Il faut demander à Longin s'il croit que le Démiurge est immédiatement après l'un, μετὰ τὸ ἕν, ou bien si les autres ordres intelligibles sont entre le Démiurge et l'un ». Cléanthe, postérieur à Longin, est aussi un platonicien hostile à la théorie de Plotin sur les Idées. Syrianus (*in Met.*, p. 59; conf. Ruhnken, § 14, Dissert., *De Vit.*, ed. Script. Long.) « Les Idées ne sont pas, pour les Platoniciens, des pensées, comme Cléanthe l'a cru, ni quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion que s'en fait Longin et celle que s'en fait Cléanthe plus tard : οὐ μὴν οὐδὲ νοήματά εἰσι παρ'αὐτοῖς αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκεν, οὐδ'ὡς 'Αντωνῖνος μιγνὺς τὴν Λογγίνου καὶ Κλεάνθους δόξαν. On ne sait qui est cet Antonin qui voulut unir l'opinion de Cléanthe à celle de Longin.

CHAPITRE TROISIÈME

LA PSYCHOLOGIE DES PÉRIPATÉTICIENS ÉCLECTIQUES

§ 1. — *Critolaüs.*

Le caractère d'érudition imprimé à son École par Aristote lui-même, qui ne fit que s'accentuer sous ses successeurs, favorisait la tendance à un éclectisme qui s'y manifeste de bonne heure et presque aussitôt après sa mort. Ce sont surtout les idées stoïciennes à l'influence desquelles se laisse pénétrer le péripatétisme, et elles s'y font place par l'interprétation et l'exposition exégétiques des œuvres du maître; car ce ne sont pas exclusivement les adeptes du Lycée qui s'y adonnent : dans toutes les écoles sans exception, et rien ne marque mieux le caractère éclectique de la philosophie de cette époque, on lit et on commente en même temps que *le Timée, les Catégories.*

Cette altération de la pure doctrine d'Aristote, par l'introduction et le mélange de théories étrangères, remonte très haut, et l'on peut dire que la nouvelle école péripatéticienne commence avec Critolaüs de Phasélis[1], successeur d'Ariston, c'est-à-dire vers le milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ[2]. Il enseignait que la raison humaine est une émanation de

[1] Stob., *Ecl.*, II, 58. ὑπὸ δὲ τῶν νεωτέρων περιπατητικῶν τῶν ἀπὸ Κριτολάου.

[2] L'époque où a vécu Critolaüs est fixée par la date de l'ambassade envoyée à Rome par les Athéniens, en 156-155, et qui comprenait l'académicien Carnéade, Diogène le stoïcien et Critolaüs. Il semble n'avoir rien écrit. Toute son activité se dépensa dans l'enseignement du Lycée, où il fut le 10e ou 11e scholarque ou διάδοχος. Pendant son séjour à Rome, il tint des conférences, et son talent d'exposition est

l'éther immuable, source unique et universelle de toute vie et de toute âme[1]; c'était rapprocher la quintessence d'Aristote du feu éthéré des Stoïciens et enlever à l'intelligence pure son immatérialité[2]. Contre les principes d'Aristote, il concédait aux Stoïciens que le plaisir est un mal[3], et que la vie parfaite est celle qui s'écoule suivant la nature, tout en cherchant à maintenir le principe péripatéticien, à savoir, que cette vie parfaite devait réunir les trois espèces de biens, de l'âme, du corps et les biens extérieurs[4], qui doivent se faire comme une sorte d'équilibre. Cicéron ne voit pas trop comment peut se concevoir cette balance des biens, puisque Critolaüs est le premier à dire que les biens de l'âme sont tellement supérieurs à tous les autres, que leur poids à eux seuls pèse plus que la terre et la mer réunies[5].

Critolaüs refuse nettement une existence objective au temps, qu'il considère comme un rapport, comme une mesure, c'est-à-dire comme une pure notion de l'esprit, une idée abstraite n'ayant qu'une existence subjective[6].

caractérisé par les termes de *gravitas* et *redundat* oratio de Cicéron, *de Fin.*, V, 5, qui ajoute, ce que je ne comprends pas bien : « Critolaüs *imitari antiquos* voluit ». A.-Gelle (*N. Att.*, VII, 14) reproduit un jugement intéressant sur le style oratoire des trois ambassadeurs athéniens : « Animadversa eadem tripartita varietas est in tribus philosophis quos Athenienses Romam ad senatum populumque Romanum legaverant.. In senatum quidem introducti, interprete usi sunt C. Acilio senatore. Sed ante ipsi seorsum quisque *ostentandi* gratia, magno conventu hominum, dissertaverunt. Tum admirationi fuisse aïunt Rutilius et Polybius philosophorum trium sui cujusque generis facundiam. Violenta, inquiunt, et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaüs, modesta Diogenes et sobria ».

[1] Stob., *Ecl.*, I, 58. Critolaüs et Diodore de Tyr professent que Νοῦν ἀπ' αἰθέρος ἀπαθοῦς.

[2] Tertull., *de Anim.*, 5. Nec illos dico solos qui eam (l'âme) de manifestis corporalibus effingunt, ut Critolaüs... Critolaüs et Peripatetici ejus (d'Aristote) ex quinta nescio qua substantia animam effingunt.

[3] A.-Gell., *N. Att.*, IX, 5. Critolaüs Peripateticus et malum esse voluptatem aït.

[4] Clem. Alex., *Strom.*, II, 316. τελειότητα κατὰ φύσιν εὐροῦντος βίου, τὴν ἐκ τῶν τριῶν γενῶν συμπληρουμένην... μηνύων. Stob., *Ecl.*, II, 58. τέλος ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπεπληρωμένον· τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἐκ τῶν τριῶν γενῶν.

[5] Cic., *Tusc.*, V, 17. Quæro quam vim habeat libra illa Critolaï; qui... tantum propendere illam bonorum animi lancem putet, ut terram et maria deprimat.

[6] Stob., *Ecl.*, I, 252. Antiphon et Critolaüs disent : νόημα ἢ μέτρον τὸν χρόνον, οὐχ ὑπόστασιν.

Contre les Stoïciens[1] et conformément à la doctrine d'Aristote, il soutient l'éternité du monde; mais il dépasse certainement la pensée de son maître en prétendant que la race humaine elle-même ne peut avoir eu de commencement et n'aura pas de fin. C'est à Philon[2] que nous devons ce renseignement et l'exposé des cinq arguments par lesquels Critolaüs démontrait sa thèse[3] et qu'il n'est pas sans intérêt de connaître.

1. Si le monde était né, nécessairement la terre serait née, et si la terre était née, le genre humain, qui l'habite, serait né aussi. Mais l'homme est inengendré, ἀγένητον; il existe de toute éternité, comme nous allons le prouver, et si l'homme, petite et faible partie du tout, est éternel, ἀΐδιον, le monde, c'est-à-dire le tout, est assurément éternel comme lui.

Que disent les Stoïciens, ces inventeurs de raisonnements subtils[4]? La génération de l'homme par l'homme, ἐξ ἀλλήλων, est indéniable; mais c'est une loi et un fait récents de la nature. Le fait antérieur, le fait primitif[5], est la production de l'homme par la terre : c'est pour cela que d'un commun accord la terre est appelée la mère universelle; c'est de là que

[1] Philon, *Qu. Mund. sit incorruptibilis*, p. 943, en grec, περὶ ἀφθαρσίας κόσμου. Toute l'argumentation de Critolaüs est dirigée contre les Stoïciens, comme le prouve le passage (943, a). « τοῦ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν ἐπινοουμένου... τάχα τις εὑρεσιλογῶν Στωϊκός ἐρεῖ.

[2] Dans l'ouvrage précité. Il est vrai que Diels (*Doxogr. Gr.*, p. 106) ne croit pas à l'authenticité du livre attribué à Philon, et doute que l'auteur, quel qu'il soit, du περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, ait eu entre les mains un écrit de Critolaüs ; car on n'en cite aucun de ce philosophe. Il suppose que ces cinq arguments viennent, un peu obscurcis, de Théophraste, parce que les deux premiers sont confirmés par l'autorité de ce nom. L'auteur du περὶ ἀφθαρσίας a usé là d'un artifice pour donner plus de poids à la réfutation des Stoïciens. Le titre textuel de Philon (p. 947, a) est : κατὰ τοὺς ἄριστα φυσιολογοῦντας que Diels, qui le qualifie *d'inepta amplificatio*, voudrait changer en : κατὰ τοὺς Στωϊκούς, parce que toute l'argumentation est dirigée contre eux. Mais il n'y a aucune raison de modifier le texte. Tout le monde savant s'inclinait alors devant les théories physiques des Stoïciens, et l'on peut tout au plus supposer chez Philon une intention légèrement ironique.

[3] Phil., *Qu. Mund. s. incor.*, 943. Κριτόλαος δὲ τῶν κεχορευκότων μούσαις, τῆς περιπατητικῆς ἐραστὴς φιλοσοφίας... ἐχρήσατο τοιαύταις πίστεσιν.

[4] Id., *id.*, 943. τάχα τις εὑρεσιλογῶν Στωϊκὸς ἐρεῖ.

[5] Id., *id.*, l. l. ἀρχεγονώτερον καὶ πρεσβύτερον.

viennent ces traditions des Grecs que les hommes, comme les plantes, sont issus d'une semence plantée en terre et qu'ils sont nés complets et parfaits[1]. Il est facile de prouver que c'est là une hypothèse inadmissible.

D'abord à ce premier homme une fois né, il a fallu que fussent déterminés des mesures et des nombres de temps pour sa croissance. Car les âges sont les degrés, créés par la nature, par lesquels l'homme monte et descend l'échelle double de la vie, monte quand il croît, descend quand il diminue. Le terme de sa croissance est le maximum, ἀκμή, de sa force, à partir duquel il ne progresse plus et même perd successivement tout ce qu'il a gagné, jusqu'à ce qu'il arrive à la vieillesse. Croire que quelques hommes sont nés parfaits et complets, c'est méconnaître les lois de la nature, qui sont des arrêts inflexibles[2]. Nos résolutions à nous, qui sommes unis à une pensée mortelle, sont changeantes; mais les décrets de la nature du Tout sont immuables. Ce qu'elle a voulu une fois et dès l'origine, elle le maintient constamment, éternellement. Si elle avait pensé qu'il convenait d'engendrer des hommes parfaits et complets, elle en engendrerait encore et en aurait toujours engendré de tels. L'homme ne connaîtrait pas les stades successifs et sériés, dans un ordre inviolable, de l'enfance, de la jeunesse, de l'âge mûr, de la vieillesse, de la mort. Ce qui n'a pas de croissance ne peut diminuer. Si l'on admet que les choses ont pu se passer à l'origine comme ils le croient, qu'est-ce qui empêche que ces phénomènes ne se renouvellent aujourd'hui? La terre n'a pas vieilli, le temps n'a pas épuisé sa puissance de fécondité; elle reste toujours jeune, toujours la même, comme les trois autres éléments ses frères : l'eau, l'air et le feu, avec lesquels

[1] Chose curieuse : cette hypothèse, que Critolaüs déclare inadmissible, est encore acceptée par les adversaires résolus de l'évolutionnisme : « On pense, dit M. Secrétan (*Rev. philos.*, août 1885, p. 172), que Dieu a créé les êtres tels qu'ils sont, chacun dans son rang et dans son espèce. L'homme aurait été créé de toutes pièces, adulte, sans doute et dans un milieu déterminé ».

[2] Phil., *id.*, 943. ἐξ ἀγνοηκότων ἐστὶ νόμους φύσεως, θεσμοὺς ἀκινήτους.

elle constitue le tout éternel[1]. La preuve en est sous nos yeux : les espèces végétales, par leur reproduction constante, nous démontrent invinciblement que la terre n'a rien perdu de sa force génératrice[2]. Si donc elle avait autrefois engendré des hommes parfaits, elle le ferait encore par deux raisons également puissantes : d'abord pour rester fidèle à ses propres lois et garder l'ordre qui lui est propre, et, en second lieu, pour éviter à la femme le travail long, douloureux, souvent périlleux, parfois mortel de la gestation et de la parturition. N'est-ce pas une hypothèse puérile que d'imaginer que la terre contienne en son sein des espèces de matrices ? car la matrice est l'unique organe de la conception et de la génération de l'être vivant : c'est pour ainsi dire l'atelier où seul l'animal se forme et se modèle[3]. Mais ce n'est pas une partie de la terre, c'est un organe propre à la femelle et destiné à la génération. La terre a-t-elle aussi des mamelles, et ses mamelles ont-elles du lait pour nourrir le nouveau-né ? L'enveloppera-t-elle de langes pour le mettre à l'abri de l'intempérie des saisons qui le tuerait ? Toutes ces imaginations sont des fables qui se jouent de la vérité. L'expérience et l'observation démontrent qu'il n'y a jamais eu d'autre origine de l'homme que la génération. On ne peut concevoir qu'il y ait pour lui un autre mode de venir à la vie. Les hommes ont donc toujours existé dans les conditions actuelles de leur existence physiologique, et si l'homme existe de toute éternité, à plus forte raison la terre et le monde, dont il n'est qu'une minime partie, sont éternels.

Tel est le premier argument de Critolaüs sur l'éternité du monde.

Voici le second : il faut remarquer que le monde est à lui-

[1] Phil., *id.*, 944, b. ἐν ὁμοίῳ μένει νεάζουσα ἀεὶ... καὶ ἕνεκα τῆς τοῦ ὅλου διαμονῆς ὀφείλει μὴ φθίνειν ἐπὶ καὶ τὰ ἀδελφὰ στοιχεῖα αὐτῆς ὕδωρ, ἀήρ τε καὶ πῦρ ἀγήρω διατελεῖ.

[2] Id., *id.*, 945, a. γνώσεται τὴν ἀνένδοτον καὶ ἀκάματον τῆς γῆς ἀεὶ νεαζούσης ἀκμήν.

[3] Id., *id.*, 945, b. ἐργαστήριον ἐν ᾧ ζῷον μόνον διαπλάττεται.

même cause de sa propre existence[1], puisqu'il est la cause de l'existence de toutes les choses qui le composent, et en tant que tel, il doit être éternel. Le troisième est ainsi exposé : tout ce qui naît et commence à devenir est nécessairement imparfait, ἀτελές, s'accroît avec le temps jusqu'à ce qu'il arrive à son état de perfection propre. De sorte que si le monde avait eu un commencement, il devrait avoir eu ses phases de croissance, son développement et sa loi de développement, à la fois dans sa substance matérielle et aussi dans son essence rationnelle, dans son âme[2] ; car ceux-là même qui croient qu'il périra lui donnent une âme et une raison. C'est la loi que nous voyons régler le développement des êtres organisés et pensants qui ont eu un commencement. Mais on n'aperçoit rien de pareil dans la vie du monde, toujours semblable à lui-même, exempt de toute vicissitude, éternellement parfait dans son corps et dans son âme.

Le quatrième argument consiste à poser trois causes, sans compter les causes externes, qui peuvent opérer la destruction d'un être vivant : ce sont la maladie, puis l'âge, et enfin la faiblesse et l'imperfection organique. Ces causes n'ont aucune action sur le monde.

Enfin le cinquième et dernier repose sur la loi du destin, εἱμαρμένη. Le destin n'est autre chose que la chaîne non interrompue, le lien sans discontinuité des causes des choses particulières ; or il est éternel, sans commencement et sans fin[3]. Comment le monde ne serait-il pas éternel, puisqu'il n'est autre chose que cette loi même réalisée : l'ordre des choses désordonnées, l'harmonie des choses inharmoniques, l'unité de la pluralité infinie, l'ἕξις des minéraux, la φύσις des

[1] Phil., *Qu. Mund. sit incorr.*, 946, b. τὸ αἴτιον αὑτῷ τοῦ ὑπάρχειν ἀΐδιόν ἐστιν.

[2] Id., *id.*, 946, c. οὐ μόνον αὐτοῦ τὸ σωματοειδὲς, αὐξηθήσεται, λήψεται δὲ καὶ ὁ νοῦς ἐπίδοσιν.

[3] Id., *id.*, 947, a. εἴρουσα τὰς ἑκάστων ἀνελλιπῶς καὶ ἀδιαστάτως αἰτίας .. ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος. C'est la définition stoïcienne, comme le remarque Critolaüs lui-même, κατὰ τοὺς ἄριστα φυσιολογοῦντας.

végétaux, l'âme de tous les êtres animés, la raison et la pensée de tous les hommes.

Critolaüs qui, d'après les éloges de Cicéron et d'Aulu-Gelle, ne dédaignait pas les ressources et les effets de l'art oratoire a été, aü point de vue théorique, plus sévère encore qu'Aristote à l'égard de l'art de l'éloquence : il l'appelait, comme Épicure, un artifice malfaisant, κακοτεχνία, plutôt qu'un art même, parce qu'elle n'a pas une fin fixe et sûre, car il s'en faut que l'orateur persuade toujours. C'est une pure pratique, τριβή, et une pratique funeste, car il n'y a pas d'état qui ait chassé de son sein les arts véritables, parce qu'on les a partout reconnus utiles à la vie humaine, tandis qu'on en a vu, comme la Crète, sous l'inspiration de son sage législateur, interdire l'accès de leur territoire à ceux qui exercent cet art, comme leur ennemi mortel [1].

§ 2. — *Diodore, Andronicus, etc.*

Diodore de Tyr [2], disciple de Critolaüs et son successeur dans la direction de l'école péripatéticienne, se montre encore plus indépendant dans sa manière de penser [3]. Comme son maître, il se représente l'âme comme composée du feu éthéré, et cependant impassible et immuable en son essence, ἀπαθής. Il s'éloigne d'Aristote et se rapproche d'Épicure en ajoutant à la vertu, comme condition de la félicité, l'absence de la douleur [4].

Je ne vois aucune raison pour lui attribuer, par un chan-

[1] Sext. Emp., *Math.*, II, 13. οἱ περὶ Κριτόλαον ἐκάκισαν αὐτὴν. Quintil., II, 17. Multa Critolaus contra Rhetoricam *scripsit. Id.*, II, 15. Sext. Emp., *Math.*, II, 20. ὡς πολεμιωτάτην ἐδίωξαν.

[2] Il vivait vers 110 av. J.-Ch., Zumpt, p. 93.

[3] Cic., *de Fin.*, V, 5. Hic quoque suus est.

[4] Cic., *de Fin.*, V, 5. Adjungit ad honestatem vacuitatem doloris, ce que Cicéron appelle ailleurs (*Tusc.*, V, 30), indolentiam. Clem. Alex., *Strom.*, II, 415. τέλος ἀποφαίνεται τὸ ἀοχλήτως καὶ καλῶς ζῆν.

gement arbitraire de leçon, l'opinion que Plutarque dit être celle de Diodotus, sans doute le stoïcien, à savoir, qu'il y a des états affectifs, πάθη, propres à la partie rationnelle de l'âme et des états affectifs propres à sa partie irrationnelle [1]. A une assez longue distance de Diodore, c'est-à-dire vers 70 avant Jésus-Christ, à l'époque de Cicéron, nous voyons à la tête de l'école péripatéticienne d'Athènes, Andronicus de Rhodes, désigné par David et Ammonius comme le onzième successeur d'Aristote; il est surtout célèbre comme le premier éditeur des œuvres du stagirite, le premier commentateur et le premier critique de sa doctrine. Malgré l'admiration passionnée que supposent de tels travaux consacrés à l'explication du sens grammatical et philosophique, à la critique et à la revision du texte, aux questions relatives à l'authenticité des ouvrages ou de certaines parties d'entr'eux, à l'ordre chronologique de leur composition, l'influence du principe éclectique se fait sentir chez leur auteur. Le platonisme pénètre le péripatétisme. Comme Xénocrate, et en opposition aux principes de la logique et de la métaphysique d'Aristote, Andronicus ramène toutes les catégories à deux catégories fondamentales : l'une, de l'être en soi, de l'absolu; l'autre, de l'être relatif, conditionné, et il conteste l'utilité d'en multiplier le nombre [2]. C'est là une doctrine toute platonicienne qu'on trouve exposée avec la plus parfaite précision dans *le Sophiste* [3]. Aux quatre espèces de qualités établies par Aristide [4], il en ajoutait une cinquième, dont Aristote avait d'ailleurs reconnu la possibilité [5], dans laquelle il mettait la

[1] Plut., *Fragm.*, l. 6; *de Libidin.*, ἴδια μέν τινα τοῦ λογικοῦ φησὶ τῆς ψυχῆς πάθη, ἴδια δὲ τοῦ συμφυοῦς καὶ ἀλόγου εἶναι.

[2] Simplic., *Sch. Ar.*, 47, b. 25 οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτην καὶ 'Ανδρονικὸν πάντα τῷ καθ'αὑτὸ καὶ τῷ πρός τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν, ὥστε περιττὸν εἶναι κατ'αὐτοὺς τοσοῦτον τῶν γενῶν πλῆθος.

[3] Plut., *Soph.*, 255, c. τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ'αὑτὰ, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα. *Rep.*, IV, 438, b.

[4] C'est-à-dire : 1º l'ἕξις, l'habitude constante, et la διάθεσις la disposition ; 2. la puissance et l'impuissance naturelles ; 3. les qualités passives, les états affectifs, παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη ; 4. la figure et la forme des choses individuelles.

[5] Arist., *Categ.*, 10, a. 25. ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἂν τις φανείη τρόπος ποιότητος.

rareté et la densité, la légèreté et la pesanteur, la ténuité et la crassité, le diaphane et l'obscur, sans la juger d'ailleurs nécessaire; car, dit-il, si l'on ne veut pas en faire une nouvelle espèce, il faudra faire rentrer ces qualités dans l'espèce des qualités passives [1].

La définition de l'âme que lui attribue Galien [2], à savoir, ou une force qui obéit au tempérament, et, pour s'exprimer avec plus de précision, au mélange des éléments matériels du corps, ou le mélange même, n'est guère d'accord avec ce que Thémiste nous fait connaître de l'opinion d'Andronicus sur cette question. D'après Thémiste, il aurait adopté la définition d'Aristote : l'âme est l'entéléchie première d'un corps organisé ayant la vie en puissance, mais en l'interprétant dans le sens d'une force vitale, cause du tempérament physique et des phénomènes qui s'y produisent.

La question spéciale du mode d'existence de la Raison, du νοῦς, tel que l'a conçu Aristote, question qui préoccupe vivement et passionne tous ses commentateurs, est résolue par Andronicus dans un sens tout matérialiste. Tandis que les uns concluent des définitions et explications d'Aristote [3] que le νοῦς est, suivant lui, une substance suprasensible, notre philosophe, comme Théophraste, Alexandre d'Aphrodisée et Porphyre, pense qu'il en a fait une faculté de la même nature que les autres puissances de l'âme [4].

Boëthus de Sidon [5], disciple d'Andronicus, est comme lui

[1] Simplic., *Sch. Ar.*, 73, b. 10. Id., *id.*, 74, b. 99. « Toutes ces qualités qui ne se subsument pas sous les catégories du quantum, mais qui déterminent la qualité caractéristique, τῷ χαρακτῆρι καὶ τῷ ποίῳ, faut-il les rapporter à une autre espèce que les quatre espèces des qualités reconnues, comme l'ont fait Andronicus et Plotin. »

[2] Gal., t. IV, p. 783. ἢ κρᾶσιν εἶναί φησι, ἢ δύναμιν ἑπομένην τῇ κράσει : définition à laquelle Galien ne trouve à critiquer que l'emploi de δύναμις, qu'il veut réserver aux facultés de l'âme.

[3] Arist., *de An.*, 413, b. 24.

[4] Saumaise, *in Simplic. Epict.*, p. 256.

[5] Il vivait au temps d'Auguste, 30 av. J.-Ch., 14 ap., et était contemporain de Xénarque, puisque Strabon les entendit tous les deux. Strab., XVI, 2, 24. Βοηθός τε ᾧ συνεφιλοσοφήσαμεν ἡμεῖς τὰ 'Αριστοτέλεια καὶ Διόδοτος ἀδελφὸς αὐτοῦ. Id.,

un commentateur d'Aristote, et un commentateur[1] assez indépendant des principes de l'École. C'est le stoïcisme qui le rend infidèle, sur plusieurs points, aux doctrines vraiment péripatéticiennes et le pousse au naturalisme.

Les Stoïciens avaient, pour l'étude de la philosophie, établi un ordre de succession de ses diverses parties, et recommandé de la terminer par la Physique parce que l'objet en est divin et réclame le plus puissant effort de la méditation[2]. Boëthus veut au contraire commencer par elle, mais par une raison semblable à l'opinion que s'en faisaient les Stoïciens. C'était pour lui la partie de la science qui a les rapports les plus intimes à nous et la plus facile à comprendre. Il posait en principe, comme son maître, que les diverses branches de la philosophie[3] doivent être abordées conformément à la règle, qu'il faut aller de ce qui est le premier pour nous, τὸ πρότερον πρὸς ἡμᾶς, à ce qui est le premier en soi, c'est-à-dire du sensible à l'intelligible[4]. L'universel n'est pas, comme l'enseigne Aristote, antérieur à l'individuel[5]; c'est la matière et le com-

XIV, 5, 4, à Seleucie ἐγένοντο καθ' ἡμᾶς ἄνδρες ἀξιόλογοι τῶν ἐκ τοῦ περιπάτου φιλοσόφων, Ἀθηναῖος τε καὶ Ξέναρχος... ου ἠκροασάμεθα ἡμεῖς. Il ne resta pas longtemps dans son pays, mais alla professer à Alexandrie, à Athènes et à Rome. Là, il se lia d'amitié avec Arius (Didyme) et ensuite avec César Auguste, et vécut jusqu'à une grande vieillesse, entouré d'estime et de considération, ἐν τιμῇ ἀγόμενος.

[1] Simplicius (*Sch. Ar.*, 40, a. 21. *Id.*, 92, a. 2. *Id*, 29, a. 47), l'appelle *admirable*, *illustre*, et vante, dans ses commentaires, la pénétration de l'intelligence, ἀγχίνοια, et la profondeur de la pensée (*in Cat.*, I, a. βαθυτέραις... ἐννοίαις ἐχρήσατο). Il avait commenté *les Catégories*, pour ainsi dire mot par mot, καθ' ἑκάστην λέξιν ; — *la Physique ; — les Analytiques premiers ;* — le traité de *l'Ame*, peut-être l'*Éthique à Nicomaque*. Conf. Zeller, t IV, p. 552, n. 4. Il avait écrit un ouvrage intitulé sur : περὶ τοῦ πρός τι καὶ πρός τί πως ἔχοντος.

[2] *Hist. de la Psych.*, t. II, p. 9.

[3] Appelées par les Grecs πραγματεῖαι.

[4] David (*Sch. Ar.*, 25, b. 41). « Boëthus de Sidon commence ἀπὸ τῆς φυσικῆς, Andronicus de Rhodes, ἀπὸ τῆς λογικῆς; les Platoniciens, les uns ἀπὸ τῆς ἠθικῆς, les autres ἀπὸ τῶν μαθηματικῶν.

[5] Dexippe (*Sch. Ar.*, p. 50, b. 21), néo-platonicien, disciple d'Iamblique, dans son commentaire sur les *Catégories*, rappelle, en les qualifiant de superficiels, les arguments de Boëthus et d'Alexandre d'Aphrodisée, pour prouver que l'universel est postérieur à l'individuel : « L'universel posé comme existant, nécessairement l'individuel existe (puisque les individus sont enveloppés dans les universels) ; mais l'individu posé comme existant, il n'est pas absolument nécessaire que l'universel existe ». Ce sont littéralement les termes dont se sert Alexandre, comme nous le verrons plus loin.

posé de la forme et de la matière et non la forme seule, qui constitue la substance première, πρώτη οὐσία [1].

Alexandre d'Aphrodisée nous apprend que Boëthus et Xénarque, tout en se servant de la formule stoïcienne τὸ πρῶτον οἰκεῖον, partageaient l'opinion formulée par Aristote dans le VIII[e] et IX[e] livres de l'*Éthique à Nicomaque*, à savoir que ce qui est pour l'homme le désirable premier, le premier objet de son amour, c'est lui-même; car nous n'aimons personne avant nous-même et plus que nous-même ; nous n'avons avec aucun autre être une relation plus intime qu'avec nous-même; si nous aimons les autres, c'est par un retour sur nous [2]. Comme les Stoïciens, il rejetait l'immortalité de l'âme; car s'il reconnaît qu'elle est immortelle en tant que principe de vie pour le vivant, ὡς ἐμψυχίαν, c'est-à-dire en tant qu'elle ne subit pas la mort qui arrive, il croit que, la mort arrivant, l'âme quitte le vivant et meurt pour lui [3] : ce qui signifie sans doute que ce n'est pas précisément l'âme qui meurt, mais l'homme qui a perdu son âme. Que devient-elle après cette séparation de l'être dont elle faisait la vie ? Boëthus ne le dit pas, mais il semble ne pas admettre qu'elle-

[1] Simplic., *Sch. Ar.*, 50, a. 2. « Ici, Boëthus veut écarter toutes ces questions (relatives à la substance νοητή et à la substance corporelle) ; car il n'est pas question de la substance intelligible. Il vaudrait mieux, dit-il, nous apprendre pourquoi Aristote qui, ailleurs, divise la substance en trois espèces : la matière, ὕλην ; la forme, τὸ εἶδος, et le composé des deux, τὸ συναμφότερον, pose ici la substance comme une seule catégorie. Mais quelle est-elle, et comment lui subsumer les trois autres qui ne sont pas ramenées à une même définition? C'est pour répondre à cette objection que Boëthus dit que la définition de la substance première convient et à la matière et au composé, qui rentreront dans la catégorie de la substance. La forme sera mise en dehors de la substance et tombera sous une autre catégorie, soit la qualité, soit la quantité ». Porphyre, comme Platon, attaque vivement ce raisonnement. D'après Thémiste (*Phys.*, 21, a. m., et Simplic., *Phys.*, 46, a. u), il aurait donné le nom de ὕλη à la matière qui n'a pas encore reçu la forme, et le nom d'ὑποκείμενον à la matière considérée dans son rapport à la forme qui lui a été déjà communiquée.

[2] *De Anim*,, 154, a. 47, sqq. « εἴη ἂν τὸ πρῶτον οἰκεῖον ἕκαστος αὑτῷ... ταύτης τῆς δόξης οἱ περὶ Ξέναρχόν εἰσί καὶ Βοηθόν ». Conf. Aspasius (*Sch. in Ethic. Nic.*, VIII, 1 et IX, 8), Classical Journal, XXIX, 106, et Rose (*Aristoteles Pseudepigraphus*, p. 109) sur sa définition du πάθος, conforme à celle d'Andronicus.

[3] Simplic., *de Anim.*, 69, b. o. N'allons pas croire, comme Boëthus, que l'âme, ὡς ἐμψυχίαν, ἀθάνατον μὲν εἶναι, ὡς αὐτὴν μὴ ὑπομένουσαν τὴν θάνατον ἐπιόντα, ἐξισταμένην δὲ ἐπιόντος ἐκείνου τῷ ζῶντι ἀπόλλυσθαι. »

même y survive. On a une sorte de preuve qu'il ne croyait pas à la survivance de l'âme après la mort de l'être qu'elle animait, dans le fait que les cinq livres de Porphyre περὶ ψυχῆς, mentionnés par Suidas, sont dirigés contre Boëthus, dont il faisait connaître les arguments en les réfutant [1]. Il est probable que la substance de l'âme était pour lui semblable à celle de Dieu qu'il croyait formée de l'éther [2].

Cratippe [3], qu'on rencontre à Mitylène, sa patrie, dans les années 50 à 46 avant Jésus-Christ, et plus tard à Athènes [4] est aussi un péripatéticien, mais qui penche vers le platonisme : il admet en effet que l'âme vient en l'homme du dehors, mais en partie seulement [5]; l'âme sentante, motrice, capable de désir est essentiellement liée à un corps; mais la partie intelligente de l'âme, tirée de l'âme divine, participe à son immatérialité comme à sa substance [6]; elle a une vie

[1] Euseb., *Præp. Ev.*, XI, 28, p. 554. « Porphyre développe la pensée de Platon, ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς Βοηθὸν περὶ ψυχῆς. *Id.*, 555, b. τοιούτου τοίνυν τοῦ λόγου τὴν δύναμιν περιαιρῶν ὁ Βοηθὸς .. γράφων οὕτως. Le texte est ici défectueux, car les arguments semblent plutôt ceux de Porphyre ou de Platon que ceux de Boëthus. Viger, *Notæ ad.*, l. l. « Dubitari non potest quin desideretur aliquid». C'est pourquoi à la fin du passage, Viger, dans sa traduction latine, ajoute : « Hæc Porphyrius » ; car il n'y a rien de tel dans le texte grec. Conf. Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 10, 3, p. 741. ἐν οἷς ἀντέγραψε Βοηθῷ περὶ ψυχῆς. *Id.*, XV, 11, 812, c. τὰ Πορφυρίῳ ἐν τοῖς πρὸς Βοηθὸν περὶ ψυχῆς εἰρημένα.

[2] Stob., *Ecl.*, I, 60. Βοηθὸς τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο.

[3] Nous ne savons rien, au point de vue philosophique, de Staséas, contemporain et maître de Pison, ni d'Ariston d'Alexandrie, contemporain de Boëthus, connu surtout par ses commentaires sur les *Catégories*. Nous apprenons par Apulée (*de Dogm. Platon.*, III, t. III, p. 359. éd. Panck.), qu'Ariston avait, sans doute dans un commentaire sur *les Analytiques*, ajouté, dans la théorie du syllogisme, trois modes à la première figure et deux à la seconde. Simplicius (*Sch. Ar.*, 61, a. 25) rapporte qu'Achaïcus et Sotion, qui soutenaient qu'on ne devait jamais employer au singulier, mais comme Aristote, toujours au pluriel, l'expression de relatifs, τὰ πρός τι, critiquent vivement Boëthus, Ariston, Eudore, Andronicus et Athénodore, les plus vieux commentateurs des *Catégories*, τους παλαίους τῶν Κατηγοριῶν ἐξηγητάς, d'avoir méconnu ce fait, et de se servir de la formule au singulier τὸ πρός τι. Il ajoute que Boëthus prétend qu'Aristote, dans la description qu'il donne des relatifs, reproduit celle de Platon : ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται, et lui reproche d'avoir oublié les termes vrais de Platon (*Rep.*, IV, 438, et *Soph.*, 255, d.), qui dit que les relatifs ne sont pas des choses *dites* les unes des autres, mais les choses qui *sont* les unes des autres οὐ τῷ λέγεσθαι πρὸς ἄλληλα, ἀλλὰ τῷ εἶναι τὰ πρός τι χαρακτηρίζει.

[4] Cic., *Tim.*, 1. *Brut.*, 71. Plut., *Cic.*, 24.

[5] Cic., *de Div.*, I, 3, 5. Quadam ex parte extrinsecus.

[6] Id., *id.*, I, 32. Ex quo intelligitur esse extra divinum animum, humanus unde ducatur. . *Cognatione* divinorum animorum animos humanos commoveri.

indépendante de l'âme sensitive, ce que prouve le fait qu'elle n'a toute sa puissance que lorsqu'elle est détachée et séparée du corps [1]. C'est par cette communauté de substance psychique, qui constitue la parenté de l'homme et de Dieu, et par suite une action de l'homme sur Dieu, que Cratippe expliquait la divination, dont il était partisan, sinon sous toutes ses formes, du moins dans le sommeil et même dans certains états de surexcitation mentale [2]. Comme Dicéarque, il pensait qu'il y a dans l'âme humaine une sorte d'oracle intérieur qui lui donne le pressentiment de l'avenir.

Des fragments qui nous restent des nombreux ouvrages de Nicolas de Damas [3], il n'en est pas un qui contienne une opinion philosophique ou psychologique. Suidas [4], en disant de lui qu'il est ou péripatéticien ou platonicien, nous permet de conclure que, comme tous les philosophes de son époque, il avait accepté ce qui, dans ces deux différentes doctrines, lui paraissait le plus se rapprocher de la vérité, et qu'il avait cherché à les combiner dans un éclectisme si complet qu'il était difficile de décider à laquelle de ces écoles il appartenait réellement [5].

[1] Id., *id.*, I, 3, 5. Quæ pars animi rationis atque intelligentiæ sit particeps, eam tum maxime vigere quum plurimum absit a corpore. M Ravaisson ne partage pas ce sentiment : suivant lui, Cratippe a cru l'âme matérielle ; les expressions dont se sert Cicéron : « Animos (a natura Deorum), haustos, tractos, delibatos », témoignent qu'il s'agit d'une substance éthérée et par cela même corporelle. Le savant Académicien ajoute : « C'est parce que Cratippe ne croyait pas à l'immatérialité de l'âme que Cicéron (*De Nat. D.*, I, 13), supposant la conformité de son opinion avec celle d'Aristote et de Théophraste, a pu imputer à ces deux derniers philsophes la doctrine qui identifie Dieu avec l'éther ou le ciel ». Il pense, par conséquent, que le péripatétisme de Cratippe était altéré par le mélange d'idées plutôt stoïciennes que platoniciennes.

[2] Cic., *de Div.*, I, 50; II, 48. Me peripateticorum ratio magis movebat, et veteris Dicæarchi et ejus qui *nunc floret* Cratippi qui censent in mentibus hominum tanquam oraculum aliquod ex quo futura præsentiant, si aut furore divino incitatus animus aut somno relaxatus solute moveatur ac libere.

[3] Né vers 64 av. J.-Ch., Commentateur d'Aristote dont il coordonnait les livres sur la *Métaphysique*, auteur d'un abrégé de cet ouvrage, ainsi que des livres *du Ciel* et *de l'Ame* (Patrizzi, *Discuss. peripat.*, l. X, p. 136; Sévin, *Mém. Acad. Inscript.*, t. IX, p. 486.

[4] Voc. Νικολαός.

[5] Athénée (*Deipnos.*, VI, 252) en fait un péripatéticien. Ses ouvrages sont : 1. περὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας (Simplic., *Sch. Ar.*, 493, a. 23); 2. περὶ τοῦ

Xénarque de Séleucie est, nous l'avons vu[1], un contemporain et un ami d'Arius Didyme et d'Auguste ; il enseigna d'abord à Séleucie, où l'entendit Strabon ; puis à Alexandrie, à Athènes, enfin à Rome, où il mourut dans un grand âge. Le seul de ses ouvrages dont nous connaissions le titre est celui que Simplicius désigne par les termes : τὰ πρὸς τὴν έ οὐσίαν γεγραμμένα[2]. C'est donc contre l'hypothèse de l'existence de cette cinquième essence, qu'Aristote considérait comme principe et sujet du mouvement et du mouvement circulaire, que s'élevait Xénarque, s'écartant ainsi sur un point considérable de la cosmologie, et par là même de la psychologie métaphysique de son maître. Il s'efforçait de prouver qu'il est impossible que le mouvement circulaire appartienne naturellement à un corps simple, comme l'éther igné ; car, dit-il, dans les corps simples homéomères, toutes les parties ont une vitesse égale, tandis que, dans le cercle, les parties au centre se meuvent toujours plus lentement que les parties à la périphérie, puisque dans le même temps elles parcourent un espace moindre[3]. Si, comme le dit Aristote, est léger ce qui monte au-dessus de tous les autres corps, τὸ ἐπιπολάζον,

πάντων τῶν ἐν κόσμῳ κατ' εἴδη (Simplic., *id.*, 469, a. 6); 3. περὶ θεῶν (Simplic., *in Phys.*, 6, a. o. ; b. o. 32, a.); 4. περὶ τῶν ἐν τοῖς πρακτικοῖς καλῶν, que Simplicius, dans son commentaire sur le *Manuel* d'Epictète (194, c.). dit être un ouvrage très volumineux. Conf. K. Müller, *Fragm.*, *Hist. gr.*, t. III, p. 343, sqq.

[1] V. ci-dessus, p. 206, n. 5.

[2] *Sch. Ar.*, 470, b. 20. Les objections de Xénarque contre la quinte essence d'Aristote ou éther, qui joue un si grand rôle dans sa cosmologie par le mouvement propre et autogène qui lui est attribué, sont rappelées en maints passages des commentaires de Simplicius. *Sch. Ar.*, 470. b 20. ὁ δὲ Ξέναρχος πρὸς πολλὰ τῶν ἐνταῦθα λεγομένων ἀντειπών. *Id.* 471, b. 8. ἀλλὰ τοῦτο τὸ ἄπορον μετ' ὀλίγον, ὡς τοῦ Ξενάρχου προβαλλομένου, διαλύσομεν. *Id.*, b. 11. Ξέναρχος δευτέραν ἀπορίαν ἐν τοῖς πρὸς τὴν οὐσίαν ἠπορημένοις. *Id.*, b. 34. ἀπορεῖ δὲ πάλιν ὁ Ξέναρχος. *Id.*, b. 44. ἔστι δὲ καὶ ταῦτα τοῦ Ξενάρχου. *Id.*, 472, a. 17. τελευταῖον δ'ἐν τούτοις μέμφεται Ξέναρχος. *Id.*, 471, b. 40. ὁ 'Αλέξανδρος εἴτε ταύτην ἄλλως ἐνδεξάμενος τοῦ Ξενάρχου τὴν ἔνστασιν. *Id.*, 472, a. 20. ταῦτα μὲν ὁ Ξέναρχος ἀντείρηκε πρὸς τὰς ὑπὸ τοῦ 'Αριστοτέλους παραληφθείσας ὑποθέσεις. *Id.*, 473, a. 9. καὶ τοῦ Ξενάρχου ἐνισταμένου. *Id.*, 473, b. 25. πρὸς δὲ τὸν Ξέναρχον, qui dit qu'il n'est pas exact de définir le léger comme ce qui monte à la surface de tous les corps, je pense qu'il faut répondre... etc. »

[3] Damascius, *Sch. Ar.*, 456, a. 1.

le feu qui se trouve en bas, puisqu'on le suppose circulaire, n'est pas encore monté au-dessus de tous les corps : il n'est donc pas léger, et s'il n'est pas léger, il n'aura pas de mouvement même vers le haut[1]. Proclus, dans son Commentaire sur *le Timée*, arrivant au passage[2] : οὗ δὲ ἔστι τἄλλα ζῷα καθ 'ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν, c'est-à-dire : posons que le monde réel est aussi semblable que possible à ce monde dont les autres êtres, καθ 'ἓν καὶ κατὰ γένη, sont des parties, en d'autres termes, au monde intelligible qui enveloppe toutes les idées, tous les paradigmes, Proclus cherche la signification précise de ces mots : καθ 'ἓν καὶ κατὰ γένη, et il dit : « Quelques philosophes comme Atticus veulent que cette formule exprime la division en deux parties contraires : l'une des formes indivisibles, ἄτομα εἴδη, l'autre des formes plus générales ; ils appellent formes ou idées indivisibles, *les continus*, τὰ προσέχη[3], causes des individus, c'est-à-dire l'homme en soi, le cheval en soi, etc. Ils appellent genres, ce qui est plus général, plus extensif que ces espèces, c'est-à-dire les paradigmes[4]. D'autres disent que le καθ'ἓν, c'est l'individuel même, opposé au genre, et qu'il y a des paradigmes des choses particulières comme des choses générales, et c'est l'opinion d'Amélius. D'autres enfin, comme Xénarque, disent que les mots κατὰ γένη, expriment, d'après leurs éléments, κατὰ τὰ στοιχεῖα, les causes intelligibles préexistantes

[1] Simplic., *Sch. Ar.*, 460, b. 15. ἀπὸ Ξενάρχου.

[2] Plat., *Tim.*, 30, c.

[3] Il n'est pas facile de se rendre un compte exact de la signification de ce mot. Simplicius (*Sch. Ar.*, 470, a. 21) dit « qu'Aristote appelle (*de Cœl.*, I, 268, a. 14) κατ'εἶδος μόρια, les parties espèces du tout, les éléments qui diffèrent spécifiquement les uns des autres, le ciel, le feu, l'air, l'eau, la terre. Ce sont là, dit Simplicius, les parties προσέχη du tout, et il faut plutôt les appeler μόρια que μέρη. Ainsi, les parties π ρ ο σ έ χ η du tout, ce sont les parties qui diffèrent en espèce ». Il résulte de là que le mot προσέχη exprime que les parties obtenues par la division logique sont liées immédiatement, sans discontinuité avec le tout qu'elle divise ; qu'il n'y a pas entre ce tout et ces espèces, d'autres espèces intermédiaires. Xénarque applique le mot au monde intelligible, qui se divise immédiatement en espèces différentes, l'homme en soi, le cheval en soi, etc.

[4] Les idées du beau, du bien.

des êtres vivants, comme le genre céleste, le genre aérien, le genre aquatique, le genre terrestre[1]. Le terme καθ'ἕν désigne les principes des êtres multiples qui créent, en chacun de ces genres, les différences spécifiques[2]. Car dans le genre céleste, autre est le paradigme du soleil, autre celui de la lune; dans le genre terrestre, autre est le paradigme de l'homme, autre celui du lion, et de même dans les autres genres[3].

En ce qui concerne la nature de l'âme, Xénarque et quelques autres philosophes de la même école la définissaient : la perfection de son espèce, une entéléchie subsistant par elle-même, et néanmoins en même temps coordonnée avec le corps[4].

Par ces citations presque toutes littérales, on peut voir que sur la plupart des questions de la philosophie, et particulièrement sur celle de l'âme, Xénarque flotte entre les opinions de son école, celles de Platon et le naturalisme stoïcien. Il est certain qu'il partageait l'opinion de Boëthus sur le πρῶτον οἰκεῖον, peut-être aussi sur la nature mortelle de l'âme : du moins les derniers termes de la définition qu'il en donne, tout en affirmant son existence par soi, mais en même temps l'unissant par la loi même de son être au corps, nous autorisent à le croire.

§ 3. — *Le Traité* Du Monde.

Un des ouvrages de l'école péripatéticienne où l'influence de l'esprit éclectique et de la physique stoïcienne se fait le

[1] Procl., *in Tm*, 129, sqq. τὰς κατὰ στοιχεῖα τῶν ζώων προϋπαρχούσας νοητὰς αἰτίας δηλοῦν.
[2] Id., *id*, τὰς ἑκάστῳ τούτων εἰδοποίους ἀρχὰς τῶν πολλῶν.
[3] Procl., *in Tim.*, 129.
[4] Plut., *Plac. Phil.*, IV, 3, 10; Stob., *Ecl.*, I, 798. « Xénarque le péripatéticien et quelques autres de la même école (αἵρεσις) définissent l'âme, τὴν κατ'εἶδος τελειότητα καὶ ἐντελέχειαν κατ'ἑαυτὴν οὖσαν ἅμα καὶ μετὰ τοῦ σώματος συντεταγμένην. Conf. Stob., *Ecl*, I, 870. « Quelques péripatéticiens font de l'âme un corps éthéré ; d'autres la définissent : τελειότητα κατ'οὐσίαν τοῦ θείου σώματος, qu'Aristote appelle Entéléchie ».

plus manifestement et le plus profondément sentir, est certainement le petit traité intitulé : περὶ Κόσμου, qui nous a été transmis sous le nom et parmi les œuvres d'Aristote, qui ne lui appartient pas, mais dont on ignore absolument l'auteur.

Le monde, ὁ Κόσμος, est l'ensemble un, le système du ciel et de la terre [1], et de tous les êtres qui y sont contenus. On peut dire encore que c'est l'ordre du tout, la loi universelle qui le règle et l'administre, maintenue par Dieu et par l'intervention de Dieu [2]. Bien que composé de principes et d'éléments contraires, le monde est constitué dans son essence par un principe unique d'harmonie, c'est-à-dire par une force ordonnatrice qui en pénètre tous les éléments [3], et des plus différents forme une constitution semblable à elle-même. Ces éléments sont l'air et la terre, l'eau et le feu, enfin l'éther, substance propre du ciel et des astres, différente (ἕτερον [4]) des quatre autres par sa pureté et sa divine essence [5]. La cause de la force qui les harmonise est la proportion qu'elle établit entre les éléments, et la cause de cette proportion, c'est l'égalité de leur force respective [6]. Aucun d'eux n'exerce une puissance plus grande que les autres. Les éléments lourds font équilibre aux éléments légers ; les éléments chauds aux éléments froids. L'égalité, qui n'est autre chose que la similitude de leurs propriétés [7], est la cause qui maintient la con-

[1] *De Mundo*, c. 2. σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς.

[2] Id., *id.*, ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη. Ces définitions sont toutes stoïciennes. Stob., *Ecl.*, I, 444. « Le monde, dit Chrysippe, est σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων· λέγεται δ'ἑτέρως κόσμος ὁ θεὸς καθ'ὃν ἡ διακόσμησις γίγνεται καὶ τελειοῦται.

[3] Id., c. 5 μία διεκόσμησεν ἁρμονία... διὰ πάντων διήκουσα δύναμις... ὁμοίαν ἐξ ἀνομοίων ἀποτελεῖ διάθεσιν. L'auteur cite ici l'obscur Héraclite qui a eu la même pensée sur l'harmonie : συνάψειας οὖλα καὶ ουχὶ οὖλα συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνός πάντα.

[4] Non en substance, mais en qualité ; c'est un fluide plus ténu, plus léger, mais matériel encore.

[5] ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον.

[6] ἡ ἰσομοιρία καὶ τὸ μηδὲν αὐτῶν πλέον ἕτερον ἑτέρου δύνασθαι.

[7] C. 4. αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες.

corde du monde[1], c'est-à-dire le monde même qui, par là, est la beauté et l'ordre, dont il porte le nom, et que rien dans les choses particulières n'égale. Considéré dans la grandeur, il dépasse toute grandeur ; dans le mouvement, il dépasse toute vitesse ; il éclipse par sa splendeur toute splendeur, et quant à sa puissance, il ne connaît ni la vieillesse ni la corruption ni la destruction ; il est indestructible parce qu'il est incréé[2]. C'est lui qui distribue et répartit leurs natures aux animaux de la mer, de la terre, de l'air, et mesure leur vie à ses propres mouvements ; c'est de lui que tous les êtres animés tirent le souffle de la vie et empruntent leur âme[3]. Sous la conduite de son maître immuable et sage, le monde entier s'ordonne, se divisant, en tous les êtres, par l'action de principes propres, en végétaux et en animaux, en genres et en espèces. Le mouvement se communique d'une façon continue d'un être à l'autre ; chacun est à la fois mû et moteur ; il est donc universel et éternel ; la cause en est unique ; mais les directions et les formes en sont diversifiées par la diversité des figures des êtres, qui se meuvent chacun suivant sa figure propre. Comme une seule cause a imprimé à l'origine ces mouvements et ces figures, a donné à chaque être sa perfection propre, il en naît une seule harmonie ; ils viennent de l'unité et aboutissent à l'unité[4]. C'est le chœur harmonieux de l'univers.

La cause première, la cause unique de tous ces phénomènes est Dieu, qui est immobile[5], et par conséquent diffère du monde, éternellement mû dans toutes ses parties et ses élé-

[1] τὸ ἶσον σωστικόν πως ἐστιν ὁμονοίας. Ce sont là des idées pythagoriciennes qui se mêlent aux conceptions de la cosmologie stoïcienne.

[2] Id., *id.*, τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγέννητον. *Id.*, 6. ἄλυπον ἄπονόν τε καὶ πάσης κεχωρισμένον σωματικῆς ἀσθενείας.

[3] *Id.*, c. 5. ἐκ τούτου πάντα ἐκπνεῖ τε καὶ ψυχὴν ἴσχει τὰ ζῶα.

[4] *De Mund.*, c. 6. μιᾶς τῆς πρώτης αἰτίας πᾶσιν ἀποδούσης τὴν οἰκείαν εὐμαρείαν... μιὰ δὲ ἐκ πάντων ἁρμονία συναδόντων καὶ χορευόντων κατὰ τὸν οὐρανὸν, ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἕν ἀπολήγει.

[5] Car il faut certainement lire ἀκινήτως au lieu d'ἀεικινήτως. C'est ici le principe péripatéticien qui est maintenu.

ments ; invisible si ce n'est à l'œil de la raison ; tout-puissant, immortel, parfait et parfaitement beau comme parfaitement un, malgré la multiplicité des noms qu'il porte[1]. Les anciens ont eu raison de dire que tout est plein de dieux ; c'est une vérité, si on l'entend de la puissance de Dieu et non de sa substance. Sa puissance en effet s'exerce sur toutes choses pour les faire être et faire durer leur être ; mais elle s'exerce à distance ; Dieu ne descend pas dans le monde, n'y circule pas, ne le traverse pas pour le gouverner. Il ne met pas lui-même la main à l'ouvrage et ne s'assujétit pas au labeur d'un animal qui s'épuise au travail. Il agit sur les choses les plus éloignées sans quitter sa demeure, située au plus haut du ciel, à la limite supérieure et extrême de la région éthérée. En même temps qu'il en est la cause, il est la loi du monde, νόμος, loi de bonté égale pour tous[2]. Ce que le pilote est dans le navire, le cocher dans le char, le coryphée dans le chœur, la loi dans l'état, Dieu l'est dans le monde[3].

Le Pneuma est de deux natures différentes : l'un n'est que l'air en grande masse agité et accumulé; l'autre est la substance qui, pénétrant et circulant dans les plantes et les animaux, est animée, animatrice et génératrice[4]. C'est la substance de l'âme de tous les êtres qui en sont pourvus.

L'ouvrage se termine par une citation, qui d'ailleurs, n'est pas littérale, d'un passage du IV[e] livre *des Lois*, de Platon[5], ce qui prouve que l'auteur cherchait à unir avec les principes d'Aristote les idées qu'il trouvait admissibles dans Platon, comme les doctrines stoïciennes et même pythagoriciennes. Il fait effort pour concilier l'immanence avec la transcendance de Dieu, le dualisme péripatéticien et platonicien avec

[1] Ces noms sont Ζεύς, Ἀνάγκη, Εἱμαρμένη, Πεπρωμενὴ, Νέμεσις, Ἀδράστεια, Αἶσα. Toute la théologie pratique et populaire du livre est stoïcienne.

[2] *Id.*, c. 4, § 10. λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα ἥτε ἐν φυτοῖς καὶ ζώοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα, ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία.

[3] *Id.*, c. 6. νόμος γὰρ ἡμῖν ἰσοκλινὴς ὁ θεὸς.

[4] *Id.*, l. l. τοῦτο ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ.

[5] P. 715, e.

le panthéisme stoïcien, sauf que ce dernier consiste dans l'identité de la substance de tous les êtres de la nature, y compris Dieu lui-même, et que celui du *de Mundo* a un caractère essentiellement dynamique. C'est par la distinction entre la substance de Dieu et sa puissance que l'auteur prétend opérer cette conciliation [1]. Les Stoïciens eux-mêmes avaient reconnu que Dieu ne descend pas lui-même et tout entier dans les choses, mais seulement par une de ses parties[2]. La distinction, d'origine et de nature toute psychologique, que nous trouvons dans le *de Mundo* n'est qu'une extension, une expression plus précise de l'idée stoïcienne, qui recevra de plus grands développements encore dans la théologie juive où la *Puissance* devient un Dieu, un second Dieu, placé immédiatement au-dessous de la *Substance* directement incommunicable, qui est le Dieu premier. Dans notre traité, la puissance ne paraît être encore qu'un élément matériel, l'éther igné, qui enveloppe le monde et le ciel, le Pneuma vivant, source de toute vie, principe de toute génération, substance de toutes les âmes.

§ 4. — *Aspasius, Adraste, etc.*

Aspasius, dont la vie se place vers 110 à 130 après J.-Ch., et dont un disciple fut maître de Galien [3], Adraste d'Aphro-

[1] M. Ravaisson, en relevant cette distinction étrangère à la philosophie grecque antérieure, s'en empare pour établir que l'auteur a dû appartenir plutôt à l'école juive d'Alexandrie, où naissait et se développait l'idée d'un médiateur par lequel Dieu se communiquait au monde, et y exerçait sa puissance. Suivant lui, c'est le juif Aristobule. Proclus (*in Tim.*, 322) doutait que ce fut l'ouvrage d'Aristote, εἴπερ ἐκείνου (d'Aristote) τὸ περὶ Κόσμου βίβλιον. Villoison est disposé à l'attribuer à Posidonius ou à tout autre stoïcien plutôt qu'à Aristote (*Theolog. Physic. Stoïc.*, dans le *De Natura Deorum* de Cornutus, ed. Osann., p. 429). « Auctor libri *de Mundo* quem Posidonio aut cuilibet alii Stoïco potius quam Aristoteli ascribam » *Id.*, Prolegg., p. XLIV. « In libro de Mundo quem Aristoteli falso tributum et et cujusdam Stoïci, fortasse Posidonii, opus esse confido ».

[2] D. L., VII, 147. τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων. *De Mundo*, c. 6, p. 397, b. 19. τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει.... οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ.

[3] Gal., *de propr. libr.*, t. XIX, 42. On cite de lui des commentaires sur les

disée, qui a vécu sous Antonin le Pieux[1] ou sous M.-Aurèle[2], et que Simplicius nomme un vrai et pur péripatéticien[3], Sosigène, qui vivait vers 170 après J.-Ch., et qui travailla à la réforme du calendrier romain, sont aussi des commentateurs d'Aristote ; mais il ne nous reste de leurs écrits que des fragments qui ne nous apprennent pour ainsi dire rien sur leurs propres sentiments philosophiques. Nous savons seulement qu'Adraste, qui a écrit des commentaires à la fois sur plusieurs ouvrages d'Aristote[4] et sur *le Timée* de Platon, était de plus un admirateur de Pythagore[5] : il se révèle par là comme un éclectique, au moins partiel.

Proclus, dans son commentaire du *Timée*, à propos de la composition de l'âme d'après Platon, dit qu'Adraste, après avoir critiqué l'opinion d'Aristoxène, qu'il accuse de n'être pas un vrai musicien, de consulter plutôt ses oreilles que la raison, et de chercher dans ses explications avant tout la nouveauté et l'originalité[6], interprète ainsi le passage de Platon : Dieu, en mêlant les trois essences qui entrent dans la composition de l'âme, les a combinées d'après les lois de la proportion et de l'harmonie ; il a disposé les sept parties principales du mélange, représentées par les nombres 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, de manière à former un triangle dont 1 est le sommet, disposition que Proclus rejette, et au lieu de laquelle il place les chiffres symboliques sur une seule ligne droite[7].

Catégories, l'*Herméneia*, la *Physique*, le *de Cœlo*, la *Métaphysique*. Conf. pour les références, Zeller, t. IV, p. 697.

[1] De 138 à 161.

[2] De 161 à 180.

[3] *In Categ.*, 4. γ' « Ἀνὴρ τῶν γνησίων Περιπατητικῶν. »

[4] *Les Catégories* et *la Physique*. Il avait écrit un ouvrage spécial sur l'ordre des ouvrages d'Aristote, leurs titres et leur authenticité.

[5] *Claud. Mamert.*, I, 25. On conçoit, par ce renseignement, qu'il se soit livré à l'étude des mathématiques et ait écrit une *Harmonique* en trois livres, que Fabricius (*Bib. Gr.*, t. III, p. 459, 463) croit exister en manuscrit. Th. H. Martin (*Theo. Smyrn. Astronomia*) a démontré que la plus grande partie de l'*Astronomie* de Théon est empruntée à un ouvrage d'Adraste.

[6] Procl., *in Tim.*, p. 192.

[7] Id., *in Tim.*, 193, 197, c. 198, e.

Pour bien faire comprendre la pensée et la valeur des formules employées par Aristote, dont en général il suit la trace, il avait analysé l'idée de l'être au sens propre, que Platon appelait τὸ αὐτοόν et Aristote τὸ ὅπερ ὄν, et les idées de la propriété essentielle et de la propriété accidentelle [1]. La conception qu'il se fait du monde est bien péripatéticienne : Le monde a un mouvement circulaire, parce que c'est le plus parfait des mouvements ; ce mouvement, qui est de plus immuable et éternel, s'étend jusqu'à la lune. Mais au-dessous de la lune ce mouvement est troublé, et l'on voit intervenir les phénomènes du changement, de la naissance et de la mort. Ces phénomènes ont nécessairement une cause et cette cause, dit Adraste, est la multiplicité et la diversité des mouvements des planètes [2], non pas que ces causes plus parfaites, les mouvements planétaires soient institués en vue des effets périssables et imparfaits qu'ils produisent. Non ! ces corps divins et éternels, incréés et indestructibles, ont leur essence dans la beauté et la perfection qui est leur fin, et les effets qu'ils produisent sur le monde sublunaire ne sont que des accidents, il est vrai, nécessaires de leur essence [3].

Nous ne savons presque rien d'Achaïcus, qui avait probablement commenté les *Catégories* [4]. Sosigène, maître d'Alexandre d'Aphrodisée, s'était occupé surtout de la théorie des sphères d'Aristote [5], et avec beaucoup d'ingénieuse érudition.

[1] *Schol. Ar.*, 331, b. 45.

[2] Theo. Smyrn., *Astron.*, c. 22. τούτων δὲ, φησὶν, αἴτια τὰ πλανώμενα τῶν ἄστρων.

[3] Id., *id.*, l. l. ἐκείνων μὲν διὰ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μακαριώτατον, ἀεὶ οὕτως ἐχόντων, τῶν δὲ ἐνταῦθα κατὰ συμβεβηκὸς ἐκείνοις ἑπομένων.

[4] Simplic., *Sch. Ar.*, 61, a. 22. Achaïcus, comme Sotion, pensait qu'on ne devait pas employer au singulier, mais toujours au pluriel, la formule πρός τι, la relation impliquant toujours et nécessairement deux termes. *Id.*, 66, a. 41. Achaïcus réfutait la critique faite à la définition d'Aristote du πρός τι, à laquelle on reprochait de contenir le défini. *Id.*, 73, b. 20. « Achaïcus plaçait la densité et la rareté dans le quatrième genre des qualités. »

[5] Simplic., *Sch. Ar.*, 498, a. 45. « Le premier des Grecs, Eudoxe de Cnide, au dire d'Eudème, dans son II[e] livre de l'*Histoire astronomique*, et de Sosigène, qui

Mais il avait fait aussi un traité de la vision, περὶ ὄψεως, et probablement un commentaire sur les *Catégories ;* car ce n'est guère qu'à un ouvrage de cette nature qu'a pu appartenir la discussion qu'il institue sur la question de savoir ce que signifie, dans Aristote, le terme λεγόμενον ; exprime-t-il le mot, le son, φωνή, ou la chose réelle, τὸ πρᾶγμα, ou la notion, τὸ νόημα : question à laquelle, suivant Porphyre, il donnait deux solutions opposées, par des raisons de force égale[1].

Herminus s'est occupé de logique et de physique. Sous ce dernier rapport, il se rapprochait de Platon en attribuant l'éternité des mouvements du ciel à l'action d'une âme immanente au ciel, et non, comme Aristote, à l'influence du premier moteur[2]. L'ordre, l'éternité, l'infinité du mouvement dans le monde ne peut être l'effet que d'une âme. Car aucun corps, fini par essence, ne peut, par sa nature propre, posséder la puissance d'un mouvement à l'infini[3]. J'ai entendu Herminus, dit Alexandre d'Aphrodisée, et ce renseignement est reproduit par Aspasius[4], j'ai entendu Herminus enseigner : « Si le repos, ἄνεσις, est l'attribut du corps divin, il y avait antérieurement un mouvement et un effort, ἐπίτασις ;

emprunta ce renseignement à Eudème, s'était occupé de ces hypothèses ; mais c'est Platon, dit Sosigène, qui posa le premier le problème aux esprits curieux de ces phénomènes : Quels sont les mouvements réguliers et ordonnés ? que faut-il supposer pour expliquer les phénomènes des mouvements des corps planétaires ». *Id.*, 500, a. 45. « Sosigène, en louant la profondeur d'esprit d'Aristote, cherche à trouver l'utilité de la révolution des sphères qu'il suppose, et dit que cette hypothèse était nécessaire pour deux raisons : d'abord pour expliquer la position propre de chaque planète, et, en second lieu, pour expliquer leur mouvement propre. » *Id.*, 504, b. 31. καὶ ἄλλας δὲ ἀστρονομικὰς ἀπορίας οὐκ ὀλίγας ὁ Σωσιγένης ἀπορεῖ καὶ πρὸς ταύτας τὰς ὑποθέσεις εὐφυῶς.

[1] Porphyr., *Sch. Ar.*, 31, b. 38. παραλλήλους ἐπιχειρήσεις περὶ τῶν λεγομένων ἀντεξήτασεν οὐ μὴν περὶ μιᾶς τινὸς αὐτοτελῶς ἀπεφήνατο, ἀλλ' ἰσομαχοῦντας ἀφῆκε τοὺς λόγους.

[2] *Sch. Ar.*, 491, b. 43. « Julien de Tralles estime que la cause du mouvement du ciel vers la droite, mouvement égal et ordonné, était l'âme du ciel Herminus prétendait aussi que l'âme était la cause de son mouvement éternel et infini. »

[3] *Id.*, id. Ἑρμῖνος δὲ τοῦ εἰς ἄπειρον αὐτὸ κινεῖσθαι αἰτίαν τὴν ψυχὴν λέγει C'est un point sur lequel Alexandre le réfute.

[4] *Sch. Ar.*, 494, 31. Ἑρμίνου δέ, φησιν, ἤκουσα, καθὰ ἦν καὶ ἐν τοῖς Ἀσπασίου φερόμενον.

car on ne se repose qu'après un effort, on ne se repose que d'un effort. Mais si l'effort, la tension a précédé le repos, l'effort existait de toute éternité. Car pourquoi aurait-il existé à partir d'un moment déterminé du temps et non auparavant ? Mais on en peut dire autant du repos : quelle cause a pu faire que le repos commençât, et pourquoi le corps qui se meut à l'infini se serait-il reposé à partir d'un certain moment ? Le repos sera donc lui-même à l'infini ; car le repos étant le repos d'un mouvement et le mouvement étant éternel, le repos est éternel comme lui. En effet, pourquoi le repos serait-il le repos d'une partie du mouvement et non du mouvement total ? Le repos vient de l'impuissance, et l'impuissance est contre nature, et ce qui est contre nature n'est pas égal à ce qui est suivant la nature ; car ce qui est contre nature va à sa ruine. Il ne saurait donc y avoir de repos ; mais, par la même raison, il saurait y avoir de mouvement. Ce sont deux termes et deux phénomènes corrélatifs[1].

Comme Adraste[2], Herminus intitulait le traité *des Catégories* Πρὸ τῶν τόπων, *Introduction aux Topiques*, et il en donnait cette raison que la fin des *Catégories* se lie intimement à la *Topique*[3], que la dialectique est l'objet de cet ouvrage, que la fonction de la dialectique est de traiter de la proposition en général, qui enveloppe la négation et l'affirmation et les contraires. C'est pourquoi il voulait mettre la théorie des contraires, ἀντικείμενα, avant toutes les autres catégories, et en

[1] *Sch. Ar.*, 495, a. 4. ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τοῦ 'Ερμίνου κατὰ τὸν 'Ασπάσιον εἰρημένα.

[2] *Sch. Ar.*, 32, b. 36. « Il faut savoir qu'il y a six titres de ce traité (*des Catégories*). Plotin les appelait : les genres de l'être ; Adraste l'intitulait : πρὸ τῶν τόπων. *Id*, 81, a. 25. David (*Sch. Ar.*, 30, a. 8) donnait aussi ce titre au livre d'Archytas. »

[3] *Sch. Ar.*, 32, b. 37. Πρὸ τῶν Τόπων, ὡς Ἄδραστος ὁ 'Αφροδισιεὺς τῷ τὰ τελευταῖα τῶν Κατηγοριῶν συγγενῶς ἔχειν πρὸς τοὺς Τόπους. Simplicius (*Sch. Ar.*, 44, b.) dit : « Ce n'est pas le premier venu qui a fait suivre immédiatement les *Catégories* des *Topiques*. C'est Adraste d'Aphrodisée qui s'est fait connaître comme un des péripatéticiens les plus vrais qui, dans son livre : Περὶ τῆς τάξεως τῆς 'Αριστοτέλους φιλοσοφίας, a voulu placer les *Topiques* immédiatement à la suite des *Catégories*.

tête de ces opposés placer les relatifs, parce que l'opposition y est moins violente, plus douce, si bien qu'on pourrait même contester que les idées qui se conditionnent et se fondent l'une l'autre, soient vraiment des contraires[1].

Nous avons vu que sur la grosse question de savoir si *les Catégories* traitent uniquement des mots, περὶ φωνῶν, comme le veulent Alexandre et Eustathe, ou des notions, comme le pensait Porphyre, ou des choses et êtres mêmes, les scholies prêtent à Herminus deux opinions différentes. La scholie anonyme[2] dit nettement qu'il pensait que les *Catégories* avaient rapport aux choses, parce que les mots ne sont pas vides et sont toujours dits des choses, et, en outre, parce qu'Aristote, dans ce traité, se sert continuellement des termes ἔστι et τὸ ὄν. Mais, suivant Porphyre[3], Herminus dit lui-même que le sujet du livre n'est ni les genres premiers et les plus universels des êtres naturels (car c'est une étude qui ne convient guère à la jeunesse à qui il est destiné), ni les différences premières et fondamentales des termes, ce qui en restreindrait l'objet à une étude des parties du discours. Les *Catégories* traitent plutôt des attributions verbales propres à chaque genre des êtres réels[4]. Sur la question de savoir si la table des dix catégories épuise toutes les formes de l'être, Herminus ne paraît pas avoir pris parti[5] : « Si, dit-il, il n'y a pas d'autres termes pour exprimer d'autres idées, le nombre des catégories épuise le nombre des genres de l'être ; mais s'il y en a d'autres, le livre d'Aristote ne les a pas touchés, quoiqu'Aristote se serve partout de la division en dix, sans l'augmenter ni la diminuer. »

[1] *Sch. Ar.*, 81, a. 25-33. ὡς καὶ ἀμφιβάλλεσθαι εἰ εἰσιν ἀντικείμενα σώζοντα ἄλληλα.
[2] *Sch. Ar.*, 31, b. 22.
[3] *Id.*, 31, b. 43. *Id*,, 28, b. 14. οἱ δὲ περὶ πραγμάτων, ὡς Ἑρμῖνος.
[4] *Sch. Ar.*, 28, b. 14, sqq. ἀλλὰ μᾶλλον περὶ τῆς καθ'ἕκαστον γένος τῶν ὄντων οἰκείας ἂν ἐσομένης τῶν λεγομένων κατηγορίας. *Id.*, 29, b. *Sub fin.*, « Boethus (*David.*, p. 111). Ut igitur concludenda sit intentio, dicendum est. In hoc libro de primis vocibus prima rerum genera significantibus, in eo quod significantes sunt, dispositum esse tractatum.
[5] *Sch. Ar.* 47, b. 11. ἀμφιβάλλοντι ἔοικεν εἰ τοσαῦτά ἐστι τὰ γένη.

Aristote avait dit au commencement de *l'Herménéia* que les phénomènes psychiques qui sont exprimés par le langage sont identiques chez tous les hommes, car les faits de l'âme sont les mêmes chez tous[1]. Herminus conteste l'exactitude de cette affirmation, et veut qu'on lise dans le passage ταῦτα avec un périspomène, et non ταὐτά avec l'oxyton[2].

Ammonius[3] maintient la leçon habituelle, afin, dit-il, qu'on ait complète et entière la doctrine d'Aristote, qui établit d'une part que les lettres et les mots n'étant pas identiques chez tous les hommes, sont institués par convention, θέσει, et que les idées et les choses étant, au contraire, identiques chez tous, sont l'œuvre de la nature, φύσει. Il semble donc qu'Herminus contestait que chez tous les hommes les états de conscience, les phénomènes qui se passent dans l'âme fussent identiques, quoiqu'il n'exprime pas lui-même cette objection, non plus que la raison sur laquelle elle pourrait s'appuyer, à savoir, que dans ce cas il ne serait pas possible d'entendre un même mot dans deux ou plusieurs sens différents, argument que lui attribue Zeller[4], mais que je ne retrouve ni dans Ammonius, ni dans Boëthus.

§ 5. — *Aristoclès de Messine.*

La série des péripatéticiens éclectiques se termine avec Aristoclès de Messine[5] et Alexandre d'Aphrodisée, son dis-

[1] Arist., *Hermen.*, p. 16, 3. ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα... ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς.

[2] *Sch. Ar.*, 101, b. 6-12 Boëthus, p. 294 (*Sch. Ar.*, 101, b. 42). « Herminus vero huic est expositioni contrarius, et magis hanc lectionem veram putat, ut ita sit : Quorum autem hæ primo notæ hæ omnibus passiones animæ sunt; et quorum hæ similitudines, res etiam, eædem ut demonstrasse videatur quorum voces significativæ sint, vel quorum passiones animæ similitudines ». C'est ainsi qu'il entend le passage : ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι, παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταὐτά.

[3] *Sch. Ar.*, 101, b. 1-12.

[4] T. IV, p. 700, n. 2.

[5] On peut conjecturer, d'après un passage de Proclus, qu'il avait commenté *le Timée* (Proclus *in Tim.*, p. 7, l. 8) : οὕτω γὰρ Ἀριστοκλῆς κατασκευάζει εἶναι τὸν απόντα.

ciple, le dernier et le plus illustre des commentateurs péripatéticiens d'Aristote, et surnommé pour cette raison le Commentateur, ὁ ἐξηγητὴς κατ'ἐξοχήν.

Aristoclès[1] est franchement éclectique : tout en appartenant à l'école du Lycée, il se montre, dans son *Histoire de la philosophie,* très favorable au platonisme, au sujet duquel il dit : « S'il y a eu jamais un vrai philosophe, un philosophe accompli, c'est Platon[2]. » Il semble en adopter toutes les idées, et Eusèbe, reproduisant sans doute ici l'opinion d'Aristoclès, prétend que la philosophie des Juifs, bien antérieure à celle de Platon, lui est presqu'identique[3]. Mais cela n'empêche pas Aristoclès d'accepter une partie des doctrines stoïciennes, qu'il cherche à associer à celles d'Aristote et de Platon. C'est ce que nous fait connaître un passage très remarquable et très curieux d'Alexandre d'Aphrodisée, au second livre de son traité *De l'âme*[4]. « J'ai entendu Aristoclès[5] donner du Νοῦς θύραθεν une explication que j'ai conser-

[1] On place sa vie entre 160 et 190 ap. J.-Ch., sous M.-Aurèle (161-180) et Commode (180-192). Eusèbe (*Præp. Ev.*, XI, 2, 6, p. 510, a), qui le qualifie de péripatéticien, cite de nombreux et importants fragments d'un ouvrage contenant au moins 7 livres Je ne trouve nulle part cité un 8e livre, quoiqu'en disent Zeller (t. IV, p. 703), et l'index de Dindorf (Eus., *Pr. Ev.*, t IV, p. 459) qui renvoie à la p. 756, c'est-à-dire XIV, 17, 1, où il n'y a que le mot Ἀριστοκλέους à la marge. Cet ouvrage, intitulé περὶ φιλοσοφίας ou parfois περὶ φυσιολογίας, si ce dernier titre n'est pas une simple erreur de copiste, était une histoire critique de la philosophie. Au livre XIV, 17, p. 758, b, Georges de Trébizonde traduit les mots ἀπὸ τοῦ δηλωθέντος συγγράμματος par : ex eodem Aristotelis opere, ce qui prouve que toutes les citations, à partir de XIV, 17, 1, jusqu'à la 770 a,, où l'on trouve dans le texte ταῦτα ἀπὸ τῶν Ἀριστοκλέους, sont bien empruntées à l'ouvrage d'Aristoclès.

[2] Eus., *Pr. Ev.*, XI, 3, 510, a. ἐφιλοσόφησε δὲ Πλάτων εἰ καί τις ἄλλος τῶν πώποτε γνησίως τελείως.

[3] Id., *id.*, XI, 3, 512, a. μακρῷ προςσθὲν ἢ Πλάτωνα γένεσθαι τοῦ ὅμοιον πεφιλοσοφηκότων (Ἑβραίων) τρόπον.

[4] Reproduit en partie par Torstrick, *De Aristotelis Anima*, p. 186.

[5] Alex Aphrod., *de An.*, 144, r. 43. La leçon des manuscrits donne Ἀριστοτέλους, que Zeller a toute raison de changer en Ἀριστοκλέους ; car il s'agit d'une leçon orale entendue et gardée par Alexandre. Si on ne voulait pas admettre ce changement, on pourrait supposer, avec Torstrick, l'omission de τινά ou τινάς. Il faut reconnaître que dans Simplicicius (*Sch. Ar.*, 477, a. 30), on retrouve la même erreur : ὁ Ἀλέξανδρος... κατὰ τὸν αὐτοῦ διδάσκαλον Ἀριστοτέλην, qui est reproduite par Cyrille (*c. Julian.*, II, 61, d). « γράφει τοίνυν Ἀλέξανδρος ὁ Ἀριστοτέλους μαθητής. Il y a eu souvent confusion entre ces deux noms.

vée [1]. Voici les raisons qui ont poussé Aristote à imaginer un Νοῦς venant du dehors », et après avoir exposé ces raisons, Alexandre ajoute : « Mais Aristoclès voulant sauver à la fois l'immortalité de l'âme et éviter les difficultés dans lesquelles se jette Aristote par sa théorie du Νοῦς θύραθεν, propose le système suivant, qui lui est particulier [2] : L'entendement divin, dit-il, réside dans tous les corps, même dans les corps terrestres et mortels. Il existe dans la matière comme substance dans une substance ; il y est également en acte et y exerce constamment les activités qui lui sont propres. Lorsque du corps, produit par le mélange des éléments, il naît du feu ou quelque autre élément semblable, capable de fournir un organe à cet entendement, qui est dans ce corps (μῖγμα), cet organe est appelé l'entendement en puissance, c'est-à-dire devient une certaine force, produite à la suite d'un mélange des corps, et propre à recevoir l'entendement en acte, et lorsque celui-ci possède cet organe, alors il agit par lui, comme par une matière et sur la matière ; et alors nous disons que nous pensons ; car l'entendement humain est composé et de cette force, organe de l'entendement humain, qu'Aristote appelle l'entendement en puissance, et de l'activité de l'entendement divin. En l'absence de l'un ou de l'autre, il nous est impossible de penser. En effet, aussitôt que la semence est projetée, le Νοῦς en acte arrive et pénètre dans toutes les parties du fœtus, comme dans toute autre espèce de corps ; et lorsque par notre propre puissance, il vient à agir, alors cet entendement est dit nôtre et nous pensons. On peut le comparer à un artiste qui tantôt agit avec ses instruments, tantôt sans ses instruments. Lorsque son activité, conforme à son art, s'exerce sur la matière, alors ses instruments lui sont nécessaires. Tel est l'entendement divin : il agit toujours, puisqu'il est en acte, et il agit par son organe, lorsque cet organe a été

[1] 144, r. 43. ἃ διεσωσάμην.
[2] Alex. Aphr., *de An.*, 144, v. 41. κατ' ἰδίαν ἐπίνοιαν ἔλεγε.

créé par le mélange et l'heureuse combinaison des corps élémentaires. Alors son activité s'exerce sur la matière, et c'est là notre entendement, l'entendement humain, formé à la fois par des combinaisons et des séparations [1]. Car il ne faut pas croire qu'il était dans un autre lieu et qu'il a changé de place pour venir en nous. Comme il est partout, il demeure même lorsque l'organisme est détruit par la dissolution du corps produite par la séparation des éléments du mélange [2]. Alors il est comme l'artiste qui a perdu ses instruments ; sans doute il agit encore en cet état, mais son activité n'est plus organique et ne s'exerce plus sur la matière. » Aristoclès ajoute que si l'on veut bien comprendre la pensée d'Aristote quand il dit que le Νοῦς est divin et indestructible, c'est ainsi et non autrement qu'il faut l'entendre, et que c'est à ces idées qu'il faut adapter le texte du IIIe livre du traité *De l'Ame* [3]; « c'est à cet entendement, qui est partout et en tout, qu'il faut ramener à la fois l'entendement que nous possédons et les phénomènes de la lumière [4]. Cet entendement divin, on peut concevoir son action de plusieurs manières : ou bien il est seul à administrer par son acte les choses d'ici-bas, en les rapportant au modèle des choses divines, soit qu'il agisse par composition, soit qu'il agisse par séparation, de sorte qu'il est lui-même le Démiurge de l'entendement en puissance [5]; ou bien il agit de concert avec le mouvement ordonné des corps célestes, ou bien enfin de concert avec la nature, produite elle-même par ces corps et leur mouvement [6]. »

[1] Alex., *de An.*, 145, r. 3. καὶ ἐκκρίνεται δή ὅνπερ τρόπον καὶ εἰςκρίνεται.

[2] Id., *id.*, l. l. μένει καὶ ἐν τῷ ἐκ τῆς ἐκκρίσεως διαλυομένῳ σώματι φθειρομένου τοῦ ὀργανικοῦ.

[3] C'est en s'appuyant sur ce passage que Torstrick (p. 184) propose de lire dans le *De Anima* d'Aristote (III, 430, a 19), ὅτε μὲν νοεῖ, ὅτε δ'οὐ νοεῖ, au lieu de : οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ κ. τ. λ.

[4] Id., *id.*, 145, r. 8. καὶ τὴν ἕξιν καὶ τὸ φῶς ἐπὶ τοῦτον φέρειν τὸν πανταχοῦ ὄντα.

[5] Id., *id.*, 145, 9. ἤτοι μόνος αὐτὸς τὰ ἐνθάδε διοικεῖ πρὸς τὴν τῶν θείων ἀναφορὰν καὶ συγκρίνει τε καὶ διακρίνει, ὥστε αὐτὸς καὶ τοῦ δυνάμει νοῦ δημιουργός.

[6] Le sens est assez obscur. *Id.*, l. l. ἢ μετὰ τῆς τῶν οὐρανίων εὐτάκτου

L'influence des doctrines stoïciennes est ici aussi profonde que manifeste : c'est, en effet, un principe stoïcien que la Raison divine, Dieu est présent par sa substance et agit en toutes choses, même dans les choses les plus viles, même dans les corps inanimés, dont il est le principe d'unité parfaite. C'est encore une conception toute stoïcienne qui voit dans Dieu ou la Raison divine un corps igné, qui, pour Aristoclès, ne se confond pas sans doute avec la divinité même, mais en est l'organe nécessaire. Aussi ne faut-il pas s'étonner d'entendre Alexandre, son disciple, dire que par cette manière d'interpréter la doctrine du Νοῦς θύραθεν d'Aristote, qui le fait descendre en toutes choses, même dans les choses de l'ordre le plus inférieur, Aristoclès se rencontre avec les Stoïciens[1] : interprétation d'où il résulterait que le fait de penser n'est pas en notre puissance, qu'il n'est pas notre œuvre, mais qu'en même temps que nous sommes créés, il se produit en nous naturellement et l'organisation du Νοῦς en puissance, et l'action du Νοῦς en acte[2].

§ 6. — *Alexandre d'Aphrodisée.*

Si Alexandre d'Aphrodisée[3] n'est pas, comme l'affirme Nunnésius un « germanissimus peripateticus[4] », il s'efforce

κινήσεως· ὑπὸ γάρ ταύτης γίνεται τὰ ἐνθάδε τῇ προσόδῳ καὶ ἀφόδῳ τοῦ ἡλίου μάλιστα, ἢ ὑπ'αὐτοῦ γινόμενα καὶ τοῦ ἐνθάδε νοῦ, ἢ ὑπὸ τούτων μὲν καὶ τῆς τούτων κινήσεως ἡ φύσις γίνεται, αὐτὴ δὲ τὰ καθέκαστα μετὰ τοῦ νοῦ διοικεῖ. Le texte me paraît signifier que le mouvement des corps célestes, particulièrement le rapprochement et l'éloignement du soleil, soit seul, soit combiné avec le νοῦς hnmain, s'associe à l'action de l'entendement divin ; la troisième hypothèse est que la nature, produit elle-même des corps célestes et de leur mouvement, combine son action avec celle de l'entendement divin pour créer et gouverner (διοικεῖν) les choses particulières.

[1] Alex., *de An.*, 145, r. 13. ἀντιπίπτειν ἐδόκει μοι τούτοις τότε τὸν νοῦν καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι θεῖον ὄντα, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοξεν.

[2] Id., *id.*, 145, r. 16. καὶ τὸ μὴ ἐφ'ἡμῖν εἶναι τὸ νοεῖν μηδ'εἶναι τοῦτο ἡμέτερον ἔργον, ἀλλ'εὐθὺ γινομένοις ἡμῖν ἐνυπάρχειν φύσει τήν τε σύστασιν τοῦ δυνάμει καὶ ὀργανικοῦ καὶ τὴν διὰ τοῦ θύραθεν ἐνέργειαν.

[3] Il appartenait à la dernière partie du IIe siècle et au troisième. Il enseignait à l'école d'Athènes, de 198 à 211, sous Septime Sévère.

[4] *Ad Vit. Arist.*, n. 48. Theod. Gaza, *Ep. ad Nicol.* V. « Alexandri illius... veri atque germani opinionum Aristotelis speculatoris.

de l'être, il se vante de l'être, et ce n'est certainement qu'à son insu qu'il altère quelquefois assez gravement les doctrines de son maître, que sa seule ambition est de bien faire comprendre par une exposition développée du sens comme du texte. Malgré tout, il est le plus autorisé des commentateurs, le plus fidèle, le plus sagace et le plus pénétrant. Il précise, éclaire, développe la pensée du maître et l'expose dans un ordre méthodique rigoureux, qui manque le plus souvent à son auteur, très libre sous ce rapport. Aussi Syrianus le nomme Aristote le jeune, νεώτερος Ἀριστοτέλης[1], et David, le second Aristote, οἷος δεύτερος ὢν Ἀριστοτέλης[2]. Dans les écoles du moyen âge, où l'on comparaît volontiers Aristote au Christ, on tenait Alexandre pour un autre Paul[3]. Eusèbe l'appelle un homme des plus célèbres dans la philosophie[4]. Sa profonde influence sur la scolastique s'est exercée par l'intermédiaire des commentateurs juifs et arabes qui se sont surtout inspirés de ses écrits, particulièrement dans la théorie de l'entendement, c'est-à-dire de l'âme[5].

Outre ses commentaires proprement dits[6] qui ne nous sont pas tous parvenus, il a écrit quelques ouvrages[7] qu'on ne

[1] *In Met.*, Brand., t. II, p. 297, 28.
[2] *Sch. Ar.*, 28, a. 21.
[3] Campanella, *de Gentilism. non retinendo*, p. 31. Habent Aristotelem pro Christo... Alexandrum pro Paulo.
[4] *Præp. Ev.*, VI, 9.
[5] Conf. Brecher, de l'*Immortalité de l'âme chez les Juifs*, trad. Isid. Cahen, Paris, 1857, et Munck, *Moré Neboushim de Maïmonide*, Paris, 1856-1866, 3 vol.

[6] Ceux qui ont été conservés sont :

1. Sur le 1er livre *des Premiers analytiques*.
2. Sur *Les Topiques*.
3. Sur *La Météorologie*,
4. Sur le traité *De la Sensation*.
5. Sur *La Métaphysique*. Ces derniers ont été traduits en latin au XVIe siècle par Sépulvéda.

[7] Nous possédons encore :

1. Un traité *De l'âme*.
2. Un traité *Du Destin*, περὶ εἱμαρμένης.
3. Φυσικαὶ καὶ ἠθικαὶ ἀπορίαι.
4. Un traité *De la Mixtion*.
5. Ἰατρικὰ καὶ φυσικὰ προβλήματα, qui sont plus que suspects. L'auteur est probablement un byzantin. La théorie physiologique du pneuma, par lequel tous les

peut pas appeler originaux, puisqu'ils n'ont pour objet que de présenter la pure doctrine péripatéticienne, mais où du moins il ne s'assujétit pas à suivre servilement son texte, adopte un ordre de composition et d'exposition propres, et trouve l'occasion d'exprimer quelques opinions personnelles.

Au nombre de ces écrits, dont la forme au moins lui appartient, se trouve un traité : *De l'Ame* [1], sur lequel nous insisterons et dont nous donnerons une analyse développée, d'abord parce qu'il touche directement le sujet de cet ouvrage, ensuite parce qu'il a exercé une influence considérable sur la psychologie de la scolastique, et enfin, parce qu'Alexandre est le dernier des maîtres célèbres de l'école péripatéticienne, qui ne compte plus après lui que des écrivains sans valeur philosophique sérieuse [2].

Dans son traité de psychologie, Alexandre déclare se proposer de rechercher quelle est l'essence de l'âme ; quelles sont ses facultés ; quel en est le nombre, la nature et le mode

phénomènes de l'organisme sont très superficiellement expliqués, y est gravement altérée. Conf. Siebeck, *Zeitschr. f. Voelkerpsychol.*, vol. XII, p. 371.

[1] Dans une édition récente de ce traité (Berlin, 1887), l'auteur Ivo Bruns (*Præf.*, p. 1), comme Freudenthal dans ses *Commentationes Academ. Boruss.* (1884, p. 13), estime que ce que ce qu'on appelle le IIe livre du περὶ ψυχῆς est simplement une suite de questions semblables à celles qui font le sujet des Φυσικαὶ ἀπορίαι. Il faut pourtant reconnaître que ces questions, d'une part se lient les unes aux autres, et que toutes se lient au traité *De l'Ame.* On pourra s'en convaincre par la seule énumération des titres des chapitres : 1. Résumé du traité de l'âme ; 2. Du Νοῦς ; 3. De l'incorporéité de l'âme ; 4. De la pluralité des facultés de l'âme ; 5. L'âme n'est pas dans un substrat ; 6. Les qualités ne sont pas des corps ; 7. Contre ceux qui prétendent qu'aucun des corps qu'on appelle éléments n'a d'existence réelle ; 8. L'air est naturellement chaud ; 9. Contre ceux qui prétendent que la vision s'opère par des rayons ; 10. Contre ceux qui prétendent que la vision s'opère par une tension de l'air (συνέντασις) ; 11. Contre ceux qui prétendent que la vision s'opère par une double émanation en sens contraire, τῆς ἐπ' ἀμφοῖν ; 13. La lumière n'est pas un corps ; 14. Il est impossible qu'un corps pénètre un corps ; 15. De la vision, suivant Aristote ; 16. La couleur est la limite du diaphane ; 17. du πρῶτον οἰκεῖον d'Aristote ; 18. Les vertus se lient et se conditionnent les unes les autres, ἀντακολουθοῦσιν (conf. Ἀπορίαι, IV, 22) ; 19. Le droit est naturel ; 20. La vertu ne suffit pas au bonheur ; 21. Le mâle et la femelle ne sont pas spécifiquement différents, τῷ εἴδει ; 22. Du libre arbitre, τὸ ἐφ' ἡμῖν, dans Aristote ; 23. De la fortune, περὶ τυχῆς ; 24. Du Destin, περὶ εἱμαρμένης.

[2] Par exemple Héliodore d'Alexandrie, Ammonius d'Athènes et Ptolémée, cités par Longin (Porphyr., *Vit. Plot*, 20), Prosénès d'Athènes, cité par Porphyre (Eus., *Pr. Ev.*, X, 3, 1), Anatolius d'Alexandrie, évêque de Laodicée vers 270, contemporain du précédent et cité par Eusèbe (*Hist. Eccl.*, VIII, 32, 6) comme très versé dans la philosophie péripatéticienne.

de leurs fonctions, leur différence entre elles. L'importance du sujet, et ici déjà on reconnaît l'influence des idées stoïciennes, vient de ce que la fin de toute philosophie est d'arriver à mener une vie conforme à la nature [1], et que, pour atteindre cette fin, il faut que l'homme se connaisse lui-même dans ce qu'il est en soi, dans sa nature essentielle, et l'homme n'est homme que par son âme [2]. Pour posséder cette connaissance, il n'y a d'ailleurs qu'à bien comprendre ce qu'Aristote a dit à ce sujet.

Cependant avant d'entreprendre sous cette haute direction, l'étude de l'âme même, il est nécessaire de rechercher quelle est la nature et la constitution du corps qui la possède et la contient, l'économie de ses parties internes et leur correspondance harmonieuse avec ses parties externes ; car il sera alors facile de voir comment l'âme, par cela seul qu'elle contient en elle-même un si grand nombre de principes de mouvements, est quelque chose de ce corps dont nous aurons appris à connaître l'organisation merveilleuse [3].

Tout être corporel et sensible est composé d'un substrat, qu'on appelle matière, et d'une nature, φύσις, qu'on appelle forme, εἶδος, qui donne à cette matière une figure et une limite, comme nous le voyons dans les œuvres de l'art humain et mieux encore dans les productions de la nature ; car l'art imite la nature, et la nature n'imite pas l'art. Dans les unes comme dans les autres, il y a manifestement une matière, un corps, mais un corps qui n'a pas en soi le principe de la forme qu'il reçoit et qui lui est donnée par un agent extérieur, l'artiste, s'il s'agit d'œuvres d'art, la nature, s'il s'agit de corps produits par la nature [4].

On distingue dans les corps les simples et les composés ;

[1] Alex., *de An.*, 123, r. 7. τοῦ κατὰ φύσιν βίου.

[2] Id., *id.*, l. l. κατὰ δὲ ψυχὴν ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος.

[3] Id., *id.*, l. l. τὴν ψυχὴν τοσαύτας ἀρχὰς ἐν αὑτῇ κινήσεων ἔχουσαν τούτου τι εἶναι τοῦ σώματος τοῦ οὕτως παραδόξως τε καὶ περιττῶς κατεσκευασμένου.

[4] Alex.. *de An.*, 123, v, 1. καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστῶσιν τὸ οὕτως γινόμενον εἶδος, φύσις.

dans les corps composés la matière, le substrat, est déjà un corps naturel composé lui-même d'une matière et d'une forme. Les corps simples n'ont pas de substrat composé ; car ils seraient alors eux-mêmes composés. Si ce substrat n'est pas composé, il n'est pas un corps, puisque tout corps est composé d'une matière et d'une forme. Le substrat, la matière est donc une sorte de nature simple, ἁπλῆ τις φύσις, sans forme, sans qualité, sans figure dans son essence même. Pour cette raison, on peut l'appeler matière, ὕλη, tandis que la forme, εἶδος, est ce qui, intervenant en elle, fait cesser cette privation et en fait tel ou tel être déterminé. Dans les corps composés, le substrat n'est pas réellement la matière ; car il est toujours accompagné de quelque forme, et cette forme peut être la forme d'une autre matière [1], tandis que dans les corps dont le substrat est simple, leur matière est proprement, réellement la matière, et ne peut, par suite, avoir d'existence en soi et par soi, ὑφεστάναι καθ'αὑτὴν ἀδύνατον.

La matière du corps composé ne peut être séparée, abstraite de la forme, qui l'accompagne toujours, si ce n'est par la pensée [2], et non seulement la matière ne peut subsister sans la forme, mais la forme elle-même ne peut subsister sans la matière ni dans un corps simple ni dans un corps composé. La forme produite par l'art humain n'est pas substance, οὐσία, parce que l'art lui-même n'est pas non plus substance ; mais la forme de l'œuvre de la nature est substance, parce que la nature est substance, et que la forme ici est la nature même. Mais néanmoins, la forme étant toujours une puissance, et aucune puissance n'étant séparable du corps qui la possède [3], la forme est encore toujours quelque chose d'une autre chose et n'existe pas par elle-même [4].

[1] La même forme, dans une statue, peut être la forme du bronze, du marbre, de l'ivoire.

[2] Alex., *de An.*, 123, v. 14. χωρίζεται αὐτοῦ νοήσει μόνη. Id., 123, V, 55. ὡς γὰρ τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῷ λόγῳ τὴν ὕλην τοῦ εἴδους χωρίζομεν οὐκ οὖσαν χωριστήν.

[3] Alex., *de An.*, 123, v, 37. οὐδεμία δὲ δύναμις χωριστὴ τοῦ δυναμένου.

[4] Id., *id.*, 123, v, 35. πῶς γὰρ ἂν... ἄλλου τι οὖσα καὶ οὐ καθ'αὑτήν.

C'est pourquoi ni la matière ni la forme séparées l'une de l'autre ne sont des corps ; ni l'une ni l'autre ne peuvent exister par soi, et cependant la matière aussi bien que la forme peuvent être dites substances, οὐσίαι, parce qu'elles sont des parties de la substance et que les parties de la substance sont substances [1], ou plutôt, c'est parce que chacune de ces parties est substance que leur composé, leur synthèse, est substance et nature une. Mais alors comment la combinaison de ces éléments substantiels mais incorporels peut-elle former des corps ? Par un effet de la loi universelle, qui fait que tout ce qui devient telle chose déterminée, vient de ce qui n'était pas cette chose déterminée ; ce qui est déjà ne devient pas ce qu'il est [2]. S'il y avait réellement génération des corps, il faudrait dire que le corps vient de ce qui n'est pas corps ; mais c'est là une hypothèse inadmissible ; il n'y a pas génération des corps, le corps est éternel, increé, indestructible. Ce qui devient, c'est tel corps déterminé, et il procède de ce qui n'était pas ce corps même, mais était toutefois déjà un corps.

Quoique les corps tiennent leur essence à la fois de la matière et de la forme, c'est par la forme qu'ils sont ce qu'ils sont dits être ; c'est par leur forme propre qu'est constituée leur différence avec les autres corps, puisque la matière est la même en tous [3]. Si maintenant la forme est ce par quoi une chose est ce qu'elle est, elle en est évidemment la perfection, ἡ τελειότης.

De la forme, outre l'essence propre et les différences spécifiques, viennent les différences dans les modes d'agir et de pâtir. On peut donc dire que les corps agissent et pâtissent suivant des incorporels [4]. A l'exception des corps simples,

[1] Id., *id.*, v, 44. οὐσίαι γὰρ τὰ μέρη τῆς οὐσίας.
[2] Id., *id.*, v, 51. οὐ γὰρ γίνεται τὸ ὂν ἤδη.
[3] Alex., *de An.*, 124, r. 6. ἑκάτερον κατὰ τὸ εἶδος ἐστιν ὅ εἶναι λέγεται... κατὰ δὲ τὸ οἰκεῖον εἶδος ἡ πρὸς τὰ ἄλλα ἑκάστῳ διαφορά.
[4] Id., *id.*, r. 21. λέγεται τὸ κατὰ τὰ ἀσώματα ποιεῖν τε καὶ πάσχειν τὰ σώματα.

tous les corps naturels et composés ont un substrat multiple et, suivant la multiplicité des corps simples, entrant dans leur composition et qui ont chacun leur forme, la forme des corps composés est plus variée et plus parfaite[1]. Le degré de complexité de la combinaison est la mesure du degré de perfection des êtres. En effet, une telle forme comprend un plus grand nombre de formes, et l'on peut dire d'elle qu'elle est la forme des formes et la perfection des perfections[2].

De la nature du mélange et de la combinaison des formes naissent les différences spécifiques des corps et les puissances qui les meuvent. Les uns ont en eux-mêmes le principe d'un mouvement simple et unique, qui enferme les mouvements de nutrition, et du mouvement de croissance et d'accroissement dans toutes les dimensions : ce sont les végétaux, qui diffèrent en espèce les uns des autres parce que leur matière, et la combinaison et le mélange de leur matière sont différents. Cette forme, cette perfection est la première puissance de l'âme, l'âme à sa première puissance[3]. Les végétaux ont donc une âme et cette âme est leur forme. Mais il faut dire : une âme à sa première puissance, parce que, dans les corps composés comme dans les corps simples, ce ne sont pas les actes, αἱ ἐνέργειαι, naissant des puissances, mais les puissances mêmes présidant à ces actes qui sont les formes. Ces puissances sont donc premières, c'est-à-dire antérieures aux actes dans le temps, et ainsi, dans les végétaux, la perfection première est forme et âme; car les actes venant des habitudes de l'être et de ses puissances en sont les perfections[4].

L'animal est un corps naturel et composé, composé d'une âme et d'un corps. Mais en tant que corps, il est déjà com-

[1] Id., *id.*, 124, r. 35. ποικιλώτερόν τε καὶ τελειότερον.
[2] Id., *id.*, r. 37. εἶδος γάρ πως εἰδῶν γίνεται τὸ τοιοῦτον εἶδος καὶ τελειότης τελειοτήτων.
[3] Alex., *de An.*, 124, v. 3. ἡ πρώτη δύναμις ψυχῆς.
[4] Id, *id.*, v. 15. τῶν φυτῶν εἶδός τε καὶ ψυχὴ ἡ πρώτη τελειότης.

posé d'une forme et d'une matière; en tant qu'animal il a encore une matière et une forme, et comme nous venons de le voir, cette forme est l'âme, l'âme sensible; car c'est par cette espèce d'âme que l'animal est animal et se distingue des êtres qui ne sont pas animés. Cette âme est plus parfaite, plus complète que celle des végétaux, autant que celle-ci est plus complète et plus parfaite que les formes des corps simples et premiers[1]. Les différences dans l'âme sensible sont entre elles dans le même rapport que les formes des corps simples à l'âme des végétaux, et la cause de ces différences proportionnelles est la multiplicité des corps qui entrent dans la composition, chacun avec ses formes, et la nature du mélange, de la combinaison et de la constitution qui en résulte[2].

Cela est très rationnel; car le principe est une partie du tout, sans doute, mais une partie qui en vaut plus que la moitié; c'est la partie la plus considérable du tout. Ce principe est la matière la plus prochaine de l'être; les différences de cette matière constitueront donc les différences des formes de cette matière différenciée; car toute matière n'est pas susceptible de la même perfection. Chez les êtres dont le principe qui leur sert de substrat n'est pas encore un corps, la forme est plus simple; chez ceux dont le substrat est déjà un corps, un corps composé ayant des parties diverses remplissant chacune leur fonction propre et distincte, c'est-à-dire ayant des organes, la forme est douée d'un plus grand nombre de puissances, parce qu'elle est la forme et la perfection d'un corps organique plus richement différencié[3]. Cette forme est par cela même une âme, une nature, φύσις, plus simple si le corps organique est plus simple, plus parfaite, douée d'un plus grand nombre de puissances, si le corps dont cette âme est la forme est plus et mieux organisé. Ainsi la richesse et la complexité d'organisation physiologique des êtres, des corps, puisque les corps

[1] Id., *id.*, v. 24.
[2] Id., *id.*, v. 28. κατὰ ποιὰν κρᾶσίν τε καὶ μῖξιν καὶ σύστασιν.
[3] Alex., *de An.*, 124, v. 36. ὀργανικοῦ τε καὶ ποικίλου.

ont seuls l'être dans le système, est la mesure et la condition de la richesse de l'organisation psychique.

L'âme est donc forme ; car si l'animal consiste en un corps et une âme, on ne peut concevoir cette composition comme une simple juxtaposition, παράθεσις, qui n'expliquerait pas comment le corps, dans son tout comme dans chacune de ses parties, est animé, ἔμψυχον. La juxtaposition modifie en effet la quantité, le volume de l'être, mais non sa qualité. Chaque élément du composé garde sa nature propre, et l'ensemble demeure hétérogène à lui-même, et ne devient jamais un vrai tout. On ne peut pas non plus la concevoir comme un mélange, dans lequel les éléments du mélange sont tellement unis et confondus que chacun perd sa nature propre dans celle du tout ; car ce n'est pas par la destruction, la suppression de la nature de l'âme et de la nature du corps que naît l'animal : bien au contraire, l'union de l'âme et du corps maintient intactes leurs propriétés respectives distinctes et leurs opérations propres[1]. Il ne reste donc plus qu'une hypothèse admissible, c'est que la nature du rapport entre l'âme et le corps soit celle du rapport entre la forme et la matière.

L'âme est donc forme ; mais cette forme n'est pas une substance existant par elle même[2] ; car aucun acte psychique ne s'opère sans un mouvement du corps, ni la locomotion, ni l'alimentation, ni la croissance, ni la perception sensible, ni les désirs et les émotions, ni la représentation toujours suspendue à une sensation, ni la pensée elle-même toujours con-

[1] Dans le *De Mixtione*, 145, a, Alexandre développe sa théorie du mélange qu'il distingue de la composition (*de An.*, 135, v. 11), οὐ γὰρ ταὐτὸν ἡ σύνθεσις τῇ κράσει. « La composition a lieu entre éléments semblables et homogènes, la mixtion eutre éléments différents. La mixtion, en tant que fusion, κρᾶσις, a lieu quand les éléments mêlés ne sont plus conservés, quand leurs rapports entr'eux ont été modifiés, quand, enfin, ils ont été unifiés dans leur substrat, ἑνουμένων κατὰ τὸ ὑποκείμενον. Les puissances qu'ils possèdent s'assimilent en se cédant l'une à l'autre leurs excédants opposés, et de toutes ces puissances naît une qualité unique, μίαν ἐξ ἁπάσων τῶν δυνάμεων γεννήσει ποιότητα, parce que la matière qui leur sert de fondement est devenue une et identique, ἑνωθείσης καὶ μιᾶς γενομένης τῆς ὕλης ὑποκειμένης.

[2] Alex., *de An.*, 125, r. 6. οὐκ οὐσία τις αὐτὴ καθ'αὑτήν.

ditionnée par une représentation[1]. L'âme est donc quelque chose du corps et est inséparable de lui. A quoi d'ailleurs lui servirait-il d'en être séparable, puisqu'elle ne peut sans lui accomplir aucune de ses fonctions propres ? Ne voyons-nous pas que les mouvements de l'âme se conforment aux aptitudes et dispositions du corps ; la colère, la crainte, la tristesse sont des suites des états ou dispositions physiques.

L'âme est la forme du corps. On peut encore le prouver ainsi : l'âme, tout le monde l'admet, est dans le corps. Mais il y a plusieurs manières d'entendre cette formule : être dans quelque chose. On dit, par exemple, que l'espèce est dans le genre et que le genre est dans l'espèce; que les parties sont dans le tout et que le tout est dans les parties; qu'un corps est dans un vase, dans un lieu, comme le pilote dans le navire; que les accidents sont dans les corps dont ils sont les accidents; que les éléments d'un mélange sont dans le mélange, comme on dit aussi que la forme est dans la matière, la pesanteur dans la terre, la figure dans la statue.

De laquelle de toutes ces manières d'être dans quelque chose l'âme est-elle dans son corps ? L'âme n'est pas dans le corps comme la partie dans le tout; car partie du corps elle serait corps elle-même; elle constituerait une quantité et non une qualité du corps; le corps ne serait pas animé dans toutes ses parties, à moins qu'on n'admette, ce que la raison à peine même à concevoir, l'hypothèse (stoïcienne) de la pénétrabilité des corps les uns par les autres[2].

Supposer, comme les Stoïciens, que dans la mixtion, les éléments du mélange gardent leurs propriétés respectives en identifiant leurs étendues, se remplissent mutuellement et occupent la place les uns des autres dans toutes leurs dimensions[3], c'est un sophisme qui choque toutes les notions

[1] Id., *id.*, 125, r. 15. εἰ μὴ ἄνευ φαντασίας γίνεται.
[2] Alex., *de An*, 125, r. 43. εἰ μὴ σῶμα διὰ σώματος οἷόν τε χωρεῖν τε καὶ διιέναι, οὐ οὐδὲ ἐπίνοιαν σχεῖν ῥᾴδιον. Id., 126, V, 18. ἢ σῶμα διὰ σώματος διελεύσεται, ἧς δόξης τίς ἂν ἀτοπώτερα γένοιτο.
[3] Stob., *Ecl.*, I, p. 376.

générales et communes, fondement de l'esprit, et renverse tous les critériums de la vérité, qu'ils ont eux-mêmes établis[1]. On ne peut pas dire davantage que l'âme est dans le corps comme le tout dans les parties, puisque les parties du corps deviendraient parties de l'âme ; ni comme l'espèce est dans le genre, car l'âme n'est pas une espèce du corps ou alors elle serait un corps, ni comme le genre est dans l'espèce, car tout corps serait âme comme tout homme est animal. On ne peut pas dire non plus que le corps est le lieu de l'âme, τόπος τῆς ψυχῆς, car l'âme serait corps, puisque tout ce qui occupe un lieu est corps. Le corps en outre serait un lieu, c'est-à-dire ou un espace vide ou une limite de l'enveloppant. De plus, le fait qu'une chose est dans un lieu ne constitue pas pour le lieu une propriété spécifique, tandis que l'âme donne aux corps où elle se trouve une différence spécifique et caractéristique qui les distingue des autres corps, à savoir l'animation, τὸ ἔμψυχον[2]. L'âme ne peut pas être dans le corps comme dans un vase, qui n'est qu'un lieu, ni comme un accident dans le corps, car l'âme est substance, οὐσία[3], et aucun accident n'est substance. Le fait d'être dans un substrat n'est pas pour ce substrat la cause de son être, tandis que l'âme est pour le corps organique où elle est présente, la cause de son organisation. Nous venons de voir que l'âme n'est pas dans le corps comme les éléments du mélange dans le mélange même, où ils perdent leur essence, tandis que dans l'union de l'âme et du corps, chacun d'eux, dans l'être animé, garde la sienne. D'ailleurs, tout mélange a lieu entre des corps, l'âme serait donc un corps. L'âme serait-elle dans le corps comme le pilote dans le navire? Si l'on entend par pilote la science et l'art de diriger un navire, l'âme serait

[1] Alex., *de Mixt.*, 142, 143. ψευδός τε καὶ παρὰ τὰς κοινὰς προλήψεις καὶ τὰ φυσικὰ κατ'αὐτοὺς τῆς ἀληθείας κριτήρια.
[2] Id., *id.*, 125, r. 51.
[3] Id., *id.*, l. l. οὐσία γὰρ ἡ ψυχή. Alexandre admet que l'âme est substance, mais non substance en soi et par soi.

alors dans le corps comme une manière d'être habituelle, ἕξις, comme une forme, εἶδος, et dans ce cas elle sera incorporelle mais inséparable du corps. Mais si l'on entend par pilote la personne individuelle qui dirige le navire, l'âme serait corps puisque le pilote est corps, et de plus elle serait dans le corps comme dans un lieu distinct et séparé, et on ne pourra plus dire que le corps possède tout entier l'âme ni qu'il est sympathique à lui-même, ni qu'il a la conscience de soi, συναίσθησις[1]. L'âme imprimerait au corps des mouvements contre nature, βίᾳ; une fois séparée du corps elle y pourrait rentrer, de sorte que le même corps pourrait tantôt être animé, ἔμψυχον, tantôt cesser de l'être. L'âme serait nécessairement séparable et une essence existant par elle-même.

Le pilote n'est ni la forme ni la perfection du vaisseau qui existe et demeure sans lui, et qui a son essence propre à laquelle le pilote ne fait qu'apporter un faible concours, συντελεῖ τί, tandis que l'âme est la forme de l'animal en tant qu'animal, et il n'est pas animé seulement quand elle agit. C'est pourquoi on l'appelle entéléchie première. Lorsqu'elle quitte l'animal il n'y a plus d'animal; lorsque le pilote quitte son vaisseau le vaisseau demeure. Le pilote n'occupe qu'une partie du vaisseau, le corps de l'animal est tout entier, en ses moindres parties, rempli de l'âme[2]. De plus quelle serait, dans cette hypothèse, la cause qui ferait entrer l'âme dans le

[1] Alex., *de An.*, 125, v, 15. οὐδὲ συμπαθὲς ἑαυτῷ οὐδὲ ἔχον συναίσθησιν. La conscience est définie (Ἀπορίαι, III, 7, p. 174, Spengel). « Outre la sensation de l'objet senti, tout être qui sent a, en outre, une sorte de conscience qu'il sent, συναίσθησίς τις καὶ τοῦ ὅτι αἰσθάνεται ». Il y a là une distinction très claire et très précise entre le fait de l'impression sensible et le fait de devenir conscient de cette même impression dans le sujet psychique. Philopon (*de An.*, f. o.) : « Alexandre veut que les cinq sens aient connaissance de leurs objets sensibles respectifs, et que le sens général, κοινὴ αἴσθησις, ait connaissance et de ces objets et des actes psychiques par lesquels ils sont saisis ». Mais cette conscience, comme d'ailleurs son nom l'indique, ne va pas au-delà des phénomènes psychiques sensibles. Conf. Alex., *de An.*, 135, r. 8. ἔστιν αὕτη ἡ ἐνέργεια τῆς πρώτης τε καὶ κυρίας αἰσθήσεως καὶ κοινῆς λεγομένης, καθ' ἣν γίνεται συναίσθησις τοῖς αἰσθανομένοις τοῦ αἰσθάνεσθαι. Id., *id.*, 149, r. 38. ἐγίνετο ἂν συναίσθησις ἡμῖν ἀντιβάσεώς τινος. C'est au corps même qu'Alexandre attribue cette conscience de soi.

[2] Alex., *de An.*, 126, v. 35.

corps et l'y ferait demeurer? Comment l'y introduirait-elle? Quelle serait sa substance et sa nature? Et surtout qu'est-ce qui réunirait, rassemblerait dans l'unité deux êtres séparés l'un de l'autre et de nature si différente, de manière à en faire un être un et d'une unité persistante [1]? Ce sont là des questions bien difficiles à résoudre ou pour mieux dire insolubles [2].

L'âme est donc dans le corps comme la forme est dans la matière, εἶδος ἔνυλον; c'est la forme d'un corps mais d'un corps naturel, et non artificiel comme la statue, non seulement naturel comme l'est le feu, par exemple, mais de plus composé et organique, c'est-à-dire ayant des parties capables de servir à des actes différents [3].

L'âme est dans le corps comme sa forme, c'est-à-dire ce par quoi il est ce qu'il est, car c'est par elle que l'animal est animal. Par là même elle en est la perfection et, comme le dit Aristote, l'entéléchie et l'entéléchie première, en ce sens qu'elle est antérieure aux actes qui en émanent. De plus, comme le corps organique est celui qui a la vie en puissance, bien que la vie ne s'y manifeste pas encore par des actes, l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organique, ayant la vie en puissance : définition qu'on n'a pas le droit de critiquer comme définissant le même par le même, ni comme faisant tomber l'âme dans la catégorie des relatifs. En effet, d'une part, l'âme et la vie ne sont pas une seule et même chose : la vie est un acte, τὸ ἐνεργές, et avoir la vie en puissance, c'est avoir l'appareil organique qui rend l'être capable de se nourrir par soi-même ; ce qui n'est pas la même chose que d'avoir une âme [4]; d'autre part, ce n'est pas une

[1] Id., *id.*, v. 48. τί τὸ συνάγον καὶ τί τὸ συνέχον... ὡς ἕν τι γίνεσθαι τὸ ἐξ αὐτῶν καὶ συμμένειν.

[2] Id., *id.*, l. l. χαλεπὸν γὰρ εὑρεῖν τὸ αἴτιον τῆς τῶν τοιούτων τὴν ἀρχὴν τε καὶ συνόδου καὶ μετὰ τὴν σύνοδον ἑνώσεως.

[3] L'organique, τὸ ὀργακικόν, est défini : (Ἀπορίαι, II, 8). ὃ ἔχει μόρια διαφερούσαις ἐνεργείαις ὑπηρετεῖσθαι δυνάμενα, ce qui est la même chose que τὸ δυνάμει ζωὴν ἔχον.

[4] Alex., Ἀπορίαι, II, 8. p. 100.

raison parce qu'une chose est dite d'une autre, pour qu'on en conclue nécessairement qu'elle n'est qu'un relatif. La surface est quelque chose du volume et elle n'est pas un relatif; les parties sont quelque chose du tout et ne sont pas des relatifs [1].

L'essence de l'âme comprend plusieurs âmes qui ne sont pas homogènes entr'elles [2], qui se succèdent et s'ordonnent en série suivant certains degrés progressifs. L'une est première, c'est la plus simple; à celle-ci succède une plus parfaite, qui possède une puissance nouvelle et différente. Enfin, une troisième âme, outre les facultés des deux précédentes, possède encore d'autres puissances. Une définition générale de l'âme doit les comprendre toutes [3].

L'âme est forme et la forme est une espèce de qualité [4]; en tant que telle, elle est nécessairement inséparable du corps dont elle est la forme. Par cela même qu'elle est la forme d'une matière, εἶδος ἔνυλον, elle ne peut pas être en soi et par soi; car ce qui a besoin d'une matière pour être quelque chose de cette matière, ne peut pas exister séparé d'elle et par soi, αὐτὸ καθ'αὐτό. Ce qui ne peut pas exister par soi-même ne peut pas se mouvoir par soi-même. L'âme ne possède donc pas le mouvement spontané propre : tous ses mouvements sont liés à ceux du corps [5]. L'âme est donc incorporelle et incapable de se mouvoir par elle-même : car telle est la nature de la forme qui ne peut pas plus se séparer de ce dont elle est la forme que la limite, πέρας, de ce dont elle est la limite. Par la même raison, elle est incorporelle, car alors la forme serait corps. Mais la forme n'est même pas matière,

[1] Id., *id.*, II, 9.
[2] Id., *de An.*, 125, v. 38. οὔτε ὁμοειδεῖς ἀλλήλαις.
[3] Alex., *de An.*, 125, v. 41.
[4] Id., *id.*. 126, r. 9. τὸ δὲ (εἶδος) ποιότης τις.
[5] Id., *id.*, 126, r. 1. ὥστε οὐδὲ τὴν ψυχὴν οἷόν τε εἶναι χωρισθῆναι καὶ καθ'αὑτὴν ὑφεστάναι. Alex., 'Απορίαι, II, 10. ψυχὴν οὖν ἀδύνατον αὐτὴν καθ'αὑτὴν εἶναί ποτε· ὅ δὲ ἀδύνατον αὐτὸ καθ'αὑτὸ εἶναι, ἀδύνατον καὶ καθ'αὑτὸ κινεῖσθαι. Id., *de An.*, 123, r. καὶ τὸ φρονεῖν εἰ μὴ ἄνευ φαντασίας γίνοιτο.

ὕλη, ou corps simple, puisque la matière est sans qualité et que la forme est une espèce de qualité ; elle n'est pas non plus composée d'une matière et d'une forme, car la recherche alors se poursuivrait et se perdrait dans l'infini.

Si l'on objecte que l'âme étant quelque chose du corps, c'est-à-dire une partie du corps, doit être corps elle-même, il faut remarquer que le mot partie est pris ici dans un sens tout à fait spécial. Les parties matérielles ou de quantité, séparées du tout, subsistent et demeurent après la séparation[1], mais les parties de qualité ne se laissent pas ainsi séparer, pas plus que la figure ne se laisse séparer de la statue.

Supposons même que l'âme ait des parties d'étendue : il faudrait qu'il y eût un principe, une cause qui les unisse et les tienne unis. C'est, disent les Stoïciens, la tension, τόνος. Mais la tension n'est pas et ne peut être un corps ; car il lui faudrait à elle-même un principe d'unité. La tension est donc une qualité, une puissance, une raison propre, et alors l'âme ne peut pas être un corps, ni pneuma ni feu : elle est la puissance, la forme, la tension, s'ils veulent ainsi l'appeler, de ce corps, et est, par suite, elle-même incorporelle[2]. On dit encore : la sensation, ἡ αἴσθησις, est une partie de l'âme, et en même temps est corps ; donc l'âme, c'est-à-dire le tout, est corps comme sa partie. Mais il y a ici confusion, équivoque : c'est l'organisme, l'appareil physiologique de la sensation, τὸ αἰσθητήριον, qui est corps, et cet appareil organique n'est point une partie de l'âme. Si l'on veut parler de la fonction, de la sensation, δύναμις αἰσθητική, c'est, il est vrai, une partie de l'âme, mais elle n'est pas corps.

L'âme n'est donc pas corps ; si elle était corps, elle serait, en tant que corps, composée d'une matière et d'une forme,

[1] Alex., *de An.*, 126, r. τμηθέντα ὑφέστηκέν τε καὶ μένει.
[2] Id., *id.*, 145, v. 13. μετά τινος οὖν ἔσται· εἴδους ἰδίου καὶ λόγου καὶ δυνάμεως καὶ, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, τόνου.

puisque le corps n'est tel que par ce qui s'ajoute à la matière. Dans ce corps même de l'âme, la forme sera une âme ; car si le substrat de cette forme est un corps déterminé, capable d'exister par lui-même, soit pneuma, soit tout autre corps non animé, les Stoïciens eux-mêmes reconnaîtront que c'est une âme, puisqu'ils appellent de ce nom ce qui s'ajoutant à ce corps, maintenu dans son être, en fait un corps animé au lieu d'un corps sans vie. En effet, il n'est pas possible d'admettre que le pneuma devient âme par l'addition d'une qualité, puisque si l'addition de la qualité opérait la transformation de l'essence du pneuma, cela reviendrait à dire que le pneuma devient âme et s'évanouit en tant que tel. Mais s'il reste pneuma après l'addition de la qualité, c'est que cette qualité n'en a pas transformé l'essence, n'en a pas fait une âme : elle reste un accident du pneuma. Aucun corps naturel ne peut, sans changer d'essence, passer d'une nature à une autre différente ; or la nature du pneuma est différente de celle de l'âme. Le pneuma reste ce qu'il est, corps ; l'âme qui s'y ajoute reste ce qu'elle est, incorporelle ; car on ne peut pas dire que le pneuma est le genre de l'âme, et qu'en tant que tel, il subsiste par lui-même, puis qu'aucun genre n'existe par soi [1].

Il en est qui tout en admettant que l'âme est la forme du corps, veulent néanmoins en faire un des corps qui entrent dans la composition de l'animal, comme l'air ou le feu. Ils ne s'aperçoivent pas qu'ils font d'une partie de la matière la forme du reste de cette matière. Or la nature de la matière est différente de celle de la forme : l'une est le sujet, τὸ ὑποκείμενον, l'autre est dans le sujet ; l'une est ce qui reçoit la figure , l'autre est ce d'après quoi elle reçoit la figure. D'ailleurs ce serait affirmer que l'air ou le feu est la perfec-

[1] Alex , *de An.*, 126, r. 45. οὐ γὰρ δὴ γένος οἷον τε λέγειν τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα, ἔχον ὑπόστασιν καθ'αὑτό· οὐδὲν γὰρ γένος τοιοῦτον ὡς ὑφεστάναι καθ'αὑτό.

tion, l'accomplissement des trois autres corps premiers, et tire son origine du mélange de ces derniers; alors il n'y aurait plus de corps simples.

Forme d'un corps périssable et inséparable de lui, l'âme, quoiqu'incorporelle, périt donc avec le corps. Quoi qu'elle soit cause des mouvements du corps et précisément parce qu'elle le meut, elle est en soi, par elle-même, immobile. C'est par accident seulement qu'elle est mobile, parce que le corps qu'elle meut l'entraîne à son tour dans ses mouvements, ce qui est le fait de toute forme inséparable du corps dont elle est la forme [1]. Mais comme c'est l'âme qui meut le corps qui la contient, on peut même dire que l'âme se meut elle-même, mais par accident; car le repos, ἠρεμία, lui est plutôt propre et essentiel [2] que le mouvement, comme le prouve l'acte de la pensée pure. Le mieux serait de dire que l'âme n'est par elle-même ni immobile ni mobile; que c'est l'animal qui, par l'âme, κατ'αὐτήν, ou se meut ou se tient en repos; c'est l'homme qui agit par son âme, ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ψυχὴν ἐνεργῶν ; c'est l'homme qui, par son âme, se réjouit et s'attriste, s'irrite et craint, aime et hait, apprend, se souvient, pense ; ce n'est pas l'âme, mais ce qui la possède [3]. C'est une erreur de croire que l'âme use du corps comme d'un organe; aucune puissance, δύναμις, aucune habitude, ἕξις, n'agit en se servant du corps dont elle est l'habitude et la puissance; au contraire, ce sont les choses ou êtres qui, possèdant ces habitudes, agissent par elles [4]. L'âme est puissance, entéléchie, forme du corps qui la contient; elle est engendrée d'une espèce déterminée de mélange et de combinaison des corps premiers [5]; ce qui agit par elle, est ce en

[1] Alex., *de An.*, 127, r. 16. οὐκ αὐτὴ κινουμένη καθ'αὑτὴν, οὕτως κινεῖ τὸ σῶμα, κινουμένῳ μέντοι τῷ σώματι συγκινεῖται καὶ αὐτὴ, καὶ γίνεται κινουμένη κατὰ συμβεβηκός.
[2] Id., *id.*, 127, r. 28. οἰκειότερον.
[3] Id., *id.*, 127, r. 43. οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τούτων ἡ ψυχὴ ἐνεργεῖ καθ'αὑτὴν, ἀλλὰ κατὰ ταύτην τὸ ἔχον αὐτήν.
[4] Id., *id.*, 127, r. 46.
[5] Id., *id* , 127, r. 52. ἡ γὰρ γένεσις αὐτῆς ἐκ τῆς ποιᾶς μίξεώς τε καὶ κράσεως

quoi réside l'ἡγεμονικόν de l'âme, et le siége de l'ἡγεμονικόν[1] est ce qui est primitivement animé, animé en soi. C'est là ce qui, outre les activités venant de l'âme, se sert des parties organiques du corps. Car pour les animaux, les organes sont des parties entrant dans la constitution naturelle du corps, σύμφυτα, comme les nerfs, les pieds, les mains, les organes sensoriels. L'âme est, pour les êtres animés, principe et cause non seulement des mouvements vitaux, mais cause formelle et même cause finale[2].

L'âme n'est pas une harmonie, comme l'ont cru les Stoïciens, qui font leur pneuma un composé d'air et de feu; Épicure, qui compose l'âme d'un nombre plus grand encore d'éléments corporels différents; Platon lui-même, qui la forme d'un mélange d'un certain nombre d'éléments disposés dans un certain rapport; elle n'est même pas le rapport et la proportion qui règle la combinaison de ces éléments. L'âme est la puissance, la force qui s'ajoute au mélange fait d'après ce rapport, d'après cette harmonie qui constitue la santé du corps, mais qui ne constitue pas l'âme, quoique l'âme ne puisse pas subsister sans cette harmonie[3]. L'âme naît ainsi par une sorte d'épigénèse. Les éléments matériels sont la condition de sa naissance; ils n'en paraissent pas être la vraie cause : c'est une force qui s'y ajoute par surcroît, ἐπί.

τῶν πρώτων σωμάτων. *Id.*, 143, r. 6. τὸ σῶμα καὶ ἡ τούτου κρᾶσις αἰτία τῇ ψυχῇ τῆς ἐξ ἀρχῆς γενέσεως. M Ravaisson (t. II, p. 297) fait remarquer que, par cette formule, l'âme devient plutôt l'effet que la cause de l'organisme. Il semble cependant, qu'Alexandre a restreint la portée de son assertion ; car en réfutant plus loin (127, v. 10), la définition de l'âme comme harmonie, il dit que l'âme n'est pas précisément un certain mélange, une certaine combinaison de corps, mais une puissance engendrée à la suite (ἐπὶ et non ὑπὸ) de ce mélange.

[1] C'est-à-dire le cœur (*de An.*, 127, r. 52), ἐν ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν.

[2] Alex., *de An.*, 127, v. 6. ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῖς ἐμψύχοις ἀρχή τε καὶ αἰτία, οὐ μόνον ὡς τῶν ζωτικῶν κινήσεων ποιητικὴ αὐτὴ ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ ἡ κατὰ τὸ εἶδος αἰτία... καὶ ὡς οὗ ἕνεκα.

[3] Alex., *de An.*, 127, v. 25. ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ ἡ συμμετρία, ἀλλ'ἡ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ δύναμις, οὐκ ἄνευ μὲν ταύτης εἶναι δυναμένη.

§ 7. — *Théorie des facultés.*

Les puissances de l'âme sont multiples, et Démocrite a eu tort de croire que c'est la même âme qui agit partout, en se transformant et en diversifiant ses actes suivant les objets et les instruments dont elle dispose. La lutte interne des puissances sages contre les puissances du mal suffit à le démontrer. D'ailleurs la nature ne fait rien en vain. Il y a des animaux qui ont une âme par conséquent, et qui ne mettent point en activité toutes les facultés de leur âme Si l'on dit que c'est parce que les organes leur manquent, comment la nature leur aurait-elle donné des facultés et refusé les organes qui y correspondent ?

Le principe universel de la finalité dans la nature ne permet pas d'admettre qu'il y ait dans beaucoup d'espèces animales des âmes qui auraient en soi des énergies déterminées, mais ne pourraient pas les mettre en acte par suite de l'imperfection de leur organisme corporel. Comment dire d'ailleurs que l'homme ne diffère de la grenouille que par son organisation physique ? C'est une sorte de métempsychose que renferme cette hypothèse, d'après laquelle l'âme serait une et identique dans tous les êtres animés, et les êtres animés ne différeraient entre eux que par des caractères physiologiques.

La pluralité des facultés n'est pas indéfinie ; le nombre en est limité par la nature, qui ne fait rien en vain, et qui, en limitant le nombre des organes, a dû les mettre en rapport avec les facultés psychiques auxquelles ils correspondent. La nature dans toutes ses œuvres se propose une fin, et elle manquerait à son principe si elle avait multiplié à l'infini les facultés de l'âme[1]. L'âme est nature, et il y a de l'ordre dans

[1] πρόοδος εἰς ἄπειρον.

la nature ; il y a donc entre les facultés de l'âme un ordre, c'est-à-dire un premier et un second, un plus parfait et un plus imparfait, qui sont entre eux dans des rapports déterminés par la finalité. La définition générale de l'âme ne pouvait pas tenir compte de ces faits, puisque les facultés sont séparables les unes des autres, en ce sens que la première est séparable de celles qui la suivent, mais qui ne peuvent exister sans elle. Il faut donc étudier séparément chacune de ces facultés ou puissances.

Alexandre suit ici très fidèlement la doctrine péripatéticienne, et pose comme première puissance de l'âme la puissance nutritive, à laquelle se lient la puissance de croissance et la puissance génératrice. La seconde âme est celle qui est la cause et le sujet des sensations, des instincts, des désirs et des représentations[1]. Elle a pour condition d'existence l'existence de la première ; toutes ses puissances sont liées entre elles, et parmi elles se trouve la puissance motrice, qui suppose la sensation et la représentation, mais que ces dernières ne supposent pas. La dernière espèce des puissances de l'âme, qu'on appelle d'un nom général la Raison, comprend les facultés de la délibération, de l'opinion, de la science et de la pensée pure, qui sont liées substantiellement aux précédentes, sans lesquelles elles ne sauraient subsister. C'est ce lien qui constitue l'unité de l'âme, malgré la pluralité de ses puissances. L'homme est le seul animal qui les possède toutes.

La division de l'âme en facultés n'en fait pas une grandeur, pas plus que le nombre n'est une grandeur, quoiqu'il soit composé de parties. Ce n'est ni comme grandeur ni comme nombre que l'âme est divisible. Ses facultés ne sont pas des parties séparées dont la réunion, le groupement formerait son essence : ce sont des puissances que l'on énumère, et dont on cherche à établir les différences entre elles, comme

[1] ἡ αἰσθητικὴ καὶ ὁρμητικὴ καὶ ἡ ὀρεκτική.

dans une orange on distingue la suavité de l'odeur, la beauté de la couleur, la figure de la saveur. Le principe de la finalité démontre l'unité de l'âme. Les facultés ont toutes et chacune besoin, pour leur fonctionnement propre, d'être là où est la première, c'est-à-dire au cœur, et d'y être non séparées les unes des autres; sans quoi nous aurions plusieurs âmes, et chaque homme serait une pluralité d'animaux[1]. De plus, les facultés inférieures existent en vue des supérieures, qui les absorbent en elles, en sorte qu'elles ne constituent pas une somme, mais une unité[2].

Les facultés se connaissent par leurs actes, qui sont manifestes et d'une connaissance facile et sûre; mais avant les actes, il faut en rechercher les objets: ainsi, par exemple, avant d'analyser la fonction et l'acte de nutrition, il faut étudier la nature de l'aliment, et ainsi des autres. C'est la méthode et la théorie d'Aristote auxquelles Alexandre se conforme scrupuleusement presque en tous points. En reproduisant son analyse, je ne ferais que reproduire l'exposition que j'ai faite ailleurs[3] de la théorie des facultés de l'âme dans Aristote. Je n'en relèverai que quelques détails où Alexandre s'écarte de son maître.

En ce qui concerne le siège de l'âme, Aristote et les Stoïciens l'avaient, comme on sait, placé dans le cœur ou dans la région péricardiaque[4]. Galien avait cherché à réfuter cette opinion en soutenant, avec l'appui de certaines expériences physiologiques, que c'est le cerveau et non le cœur qui préside aux fonctions du mouvement et du langage[5]. Ainsi il

[1] Alex., *de An.*, 141, r. 50. ἀναγκαῖον δὲ ἦν πλείους λέγειν ψυχὰς ἡμᾶς ἔχειν καὶ εἶναι ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων ζῷα πλείω.

[2] Id., *id.*, 137, r. 10. ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὰ πρῶτα τῶν δευτέρων χάριν ἐστίν. La conséquence de cette loi, qui lie en une unité inséparable toutes les puissances psychiques, efface ou du moins atténue la séparation profonde qu'Aristote avait posée dans le psychique même, à savoir d'une essence naturelle et organique, d'une part et de l'autre, une essence venue d'ailleurs, du dehors, n'ayant pas d'organe et ne rentrant pas substantiellement dans la première.

[3] *Essai s. la Psych. d'Aristote.*

[4] Plut., *Pl. Phil.*, IV, 5.

[5] Gal., t. V, p. 238.

prouvait que la blessure des ventricules du cerveau met en danger la vie ; que c'est du cerveau que partent tous les nerfs, même ceux de la moëlle épinière[1]. Le cœur ne peut être considéré comme le siége d'états psychiques, si ce n'est de ceux qui ont un caractère émotionnel et du mouvement du pouls[2]. Alexandre défend l'opinion de son école d'abord par les arguments connus des Stoïciens, puis par des arguments tirés du principe de finalité : par exemple, la position du cœur au centre de l'organisme[3]. Les faits qui pourraient induire à mettre le siège de l'âme dans le cerveau s'expliquent par la sympathie réciproque de toutes les parties du corps[4]. Les expériences citées à l'appui de cette opinion sont ambiguës et non concluantes, car on peut les interpréter dans les deux sens[5].

La sensation est l'acte qui saisit le sensible et s'en empare, ἀντίληψις τοῦ αἰσθητοῦ[6]; cet acte est une sorte d'assimilation, opérée par une altération, une modification du sujet[7]. En ce qui concerne les sens particuliers, Alexandre fait la critique des diverses théories des anciens philosophes, et particulièrement de la théorie de la vision. La vue n'a pas lieu, comme le prétend Platon, par l'émission des rayons lumineux par-

[1] Gal., t. V, p. 645.

[2] Id., t. V, p. 271.

[3] Alex., *de An.*, 140, v. ἐν ᾧ ἡ θρεπτικὴ δύναμις ἐν τούτῳ καὶ αἱ τελειότεραι· ἀλλὰ μὴν περὶ τὴν καρδίαν ἡ θρεπτικὴ ψυχή. *Id.*, 130, v, 7 « Le premier corps qui contient l'âme sensitive... a son fondement autour du cœur, où l'on peut dire d'un mot que réside l'ἡγεμονικόν de l'âme. »

[4] Id., *id.*, 141, v. 14. « Des raisons alléguées, les unes sont sans valeur, κενά; celles qui ont quelqu'air de vraisemblance ont pour cause ἡ συμπάθεια τῶν ἐν τῷ τοῦ ζῴου σώματι μορίων, αἰτία τῆς πλάνης. »

[5] Id., *id.*, 141, v. 19. κοιναὶ γάρ εἰσιν πρὸς ἀμφότερα.

[6] Id., *id.*, 127, v. 6.

[7] Id., *id.*, 130, v. 2. κατὰ ὁμοίωσιν γάρ τινα γινομένην δι'ἀλλοιώσεως. Alexandre transforme en une simple assimilation l'unification du sujet et de l'objet, telle que l'avait définie Aristote, pour qui l'âme, dans la sensation, ne fait que passer de la puissance à l'acte et devient la forme même de l'objet senti. Pour Alexandre, elle ne fait que devenir *semblable* à cette forme. La sensation est l'acte commun et pour ainsi dire la limite où se rencontrent et se pénètrent, se réalisent et s'identifient la forme de l'objet et l'âme. Conf. Arist., *de An.*, III, 2 et II, 12. V. *Essai sur la Psych. d'Arist.*, p. 353.

tant de l'œil, parce que cette hypothèse n'explique pas comment nous ne voyons pas la nuit et les ténèbres ; pourquoi les rayons lumineux, ignés par conséquent, ne donnent pas de chaleur ; comment ces rayons, qui sont des corps, puisqu'ils se meuvent, peuvent traverser des corps même diaphanes, et si l'on répond que les corps diaphanes sont poreux, on se demande pourquoi nous ne voyons pas uniquement les pores qu'ils doivent avoir traversés. D'ailleurs comment nos yeux pourraient-ils contenir une quantité de matière lumineuse assez grande pour qu'elle arrive jusqu'aux étoiles, et douée d'une telle vitesse, qu'elle explique la vitesse de la perception visuelle, qui saisit en un même instant les objets les plus éloignés et les plus rapprochés [1]. Démocrite ne nous rend pas mieux compte du phénomène par sa théorie des images. Ces images finiraient à la longue, en se détachant incessamment des objets, par épuiser la substance même de ces objets. La vue à distance, la vue des distances mêmes, le phénomène de la couleur demeurent inexpliqués [2]. L'hypothèse par laquelle la vision s'opère par la rencontre de doubles rayons lumineux, partant, les uns de l'œil, les autres de l'objet, n'est pas mieux fondée : dans ce cas, il faudrait que la vue à courte distance demandât moins de temps que la vue à grande distance [3], ce que dément l'expérience. Il ne reste donc de possible que la théorie du médium exposée par Aristote, mais qui a besoin d'être complétée par celle de Straton, sur les couleurs qui viennent des objets et se communiquent à l'air médian [4]. Il est difficile assurément de rendre compte par là de la perception simultanée des cou-

[1] Alex., *de An.*, 148, v. 17, 29. πῶς δὲ οἷόν τε οὕτως ταχέως τὸ σῶμα κινεῖσθαι τοῦτο. *Id.*, 149, r.

[2] Id., *id.*, 150, v. 44. πρὸς δὲ τοὺς διὰ τῆς τῶν εἰδώλων ἐμπτώσεως τὸ ὁρᾶν λέγοντας γίνεσθαι.

[3] Id., *id.*, 150, v. 44, sqq.

[4] Id., *id.*, 152, r. 23, sqq. Stob., *Floril.*, IV, 173 (ed. Meineke) : Στράτων χρώματά φησιν ἀπὸ τῶν σωμάτων φέρεσθαι συγχρῴζοντ' αὐτοῖς τὸν μεταξὺ ἀέρα.

leurs contraires; mais on doit remarquer que les impressions visuelles ne sont pas reçues dans l'organe comme dans une matière; la couleur ne colore pas réellement l'œil, pas plus que l'image ne colore le miroir où elle se réflète [1]. L'organe central de la sensation, sous l'action médiate des sens particuliers, reçoit simultanément et distingue les propriétés contraires des objets, parce qu'il les reçoit dans des parties différentes. En tant que la faculté de la sensation est une limite, ὅρος, pour la multiplicité des impressions simultanées, elle est elle-même une pluralité; mais en tant que faculté incorporelle au contraire, elle est unité indivisible et toujours identique à elle-même. En tant que pluralité, elle peut éprouver une multiplicité d'impressions dont elle est le terme, qui viennent aboutir à elle; en tant qu'unité, elle en perçoit les rapports et les différences [2]. Comme les impressions de l'ouïe, celles de la vue peuvent être indifférentes, tandis que les qualités de l'odeur et du goût se font sentir par un sentiment de plaisir ou de douleur qui les accompagne toujours [3].

La représentation ou l'imagination, ἡ φαντασία, se distingue de l'opinion et de la sensation : de la sensation, en ce que celle-ci n'est pas en notre puissance, tandis que nous sommes maîtres de notre imagination [4]. La sensation des qualités appropriées à chaque sens est toujours vraie; le contenu de nos représentations imaginatives est souvent faux [5]. L'opinion, ἡ δόξα, est persuadée de la réalité de son objet : cette conviction n'accompagne pas toujours l'imagination [6]. L'opi-

[1] Id., *id*., 134, r. Siebeck, *Gesch. d. Psychol.*, t. II, p. 186.

[2] Alex., *de An.*, r. et v. Siebeck fait justement observer qu'Alexandre abandonne ici le principe tout dynamique d'Aristote, et se rapproche de l'hypothèse mécanique de Démocrite. La scolastique, qui a tant emprunté à Alexandre, s'est approprié cette théorie du *sens général*, considéré à la fois comme pluralité et comme unité.

[3] Id., *id*., 132, v.

[4] Id., *id*., 135, r. 25, sqq. οὐ γὰρ ἐφ'ἡμῖν μὴ παρόντων τῶν αἰσθητῶν αἰσθάνεσθαι, φαντασία δὲ καὶ ἐφ'ἡμῖν.

[5] Id., *id*., 135, r. 44.

[6] Id., *id*., 135, v. 1. τῇ μὲν γὰρ πάντως πίστις ἕπεται... οὐ πᾶσα δὲ φαντασία μετὰ πίστεως, c'est-à-dire συγκατάθεσις ἐκείνῳ ὡς οὕτως ἔχοντι.

nion consiste toujours dans un jugement; il n'en est pas de même de l'imagination. L'imagination est une trace persistante, un résidu du mouvement opéré par l'objet, et produisant une idée générale; elle n'est pas cette idée générale même, mais l'acte de la faculté imaginative s'exerçant sur ce type général [1]. Enfin nous sommes loin de posséder autant de représentations que nous éprouvons de sensations. Au fond, les représentations sont le produit d'une activité interne qui s'exerce sur tel ou tel type de l'intuition. Ces traces elles-mêmes, qui créent le type, ces résidus des sensations sont à l'égard de cette activité, comme les objets sensibles à l'égard de l'activité sensible. S'il y a des états psychiques, comme le rêve et la folie, où certaines images sont tenues pour vraies, comme si elles étaient produites par un objet réel, cela tient à ce que l'activité représentative n'a pas mis elle-même en mouvement les traces, mais a été mue par elles [2] en tant que telles.

Chaque espèce d'animal a certaines activités propres et conformes à sa nature, et, par conséquent, des plaisirs également conformes à sa nature. Les plaisirs qui viennent à la suite d'activités non conformes à la nature ne sont des plaisirs que de nom, ὁμωνύμως. Parmi les plaisirs vrais, il y en a qui sont plus, d'autres qui sont moins conformes à la nature, et de là leur différence. La douleur, comme le plaisir, n'est pas seulement un état physique, mais aussi un état psychique [3] contraire à l'état de plaisir, tandis que la souffrance révèle une lésion, c'est-à-dire un état physique [4]. Le plaisir est comme une dilatation, une effusion, διάχυσις, de l'activité

[1] Id , *id.*, 135, v. 15. ἐγκατάλειμμα... οἷον τύπον τινὰ καὶ ἀναζωγράφημα. *Id* , v. 18. οὐχ ὁ τύπος αὐτὸς η φαντασία, ἀλλὰ ἡ περὶ τὸν τύπον τοῦτον τῆς φανταστικῆς ενέργεια.

[2] Alex., *de An.*, 136, r. 10, αἱ γινόμεναι τοῦτον τὸν τρόπον τῷ τὴν φανταστικὴν δύναμιν κινεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐγκαταλειμμάτων καὶ ὡς ἀπὸ παρόντων οὐ παρόντων, καὶ οὐχ ὡς ἀπὸ τοιούτων ὁποῖα ἐστιν.

[3] Alex., 'Απορίαι, IV, 5, p. 240. ἡ δὲ λύπη... ὥσπερ καὶ ἡ ἡδονὴ οὐχὶ σωματικὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ φυτική.

[4] Id., *id.*, IV, 6, 241. ὁ μὲν πόνος σωματικήν τινα θλίψιν ἐμφαίνει.

vitale psychique dont la douleur est l'état contraire, une contraction, συστολή. Malgré l'opposition de ces deux états, il est possible que le même être les sente tous les deux à la fois[1], ce qui a lieu lorsque les états psychiques du plaisir et de la douleur ne sont pas directement opposés l'un à l'autre par rapport au même objet. Car tout plaisir n'est pas l'opposé de toute douleur[2]. On peut souffrir de la soif et en même temps jouir d'un plaisir intellectuel. Cet état complexe ne doit pas être confondu avec l'état d'indifférence, qui se présente là où les activités reposent, comme dans le sommeil, ou bien sont tombées au plus bas degré de leur intensité, comme dans les sensations ou les pensées habituelles[3].

La parole, ἡ φωνή, est une espèce de bruit, de son ; c'est le son produit par l'animal en tant qu'animal, c'est-à-dire le son produit à la suite d'une représentation quelconque ou d'une excitation quelconque; car tout ce que fait l'animal en tant qu'animal est le résultat d'une représentation ou d'une impulsion interne instinctive[4]. La nature nous a faits capables d'instituer des mots, d'imposer des noms aux choses; mais le rapport des mots aux choses n'est pas l'œuvre de la nature, c'est le résultat d'une convention. Le langage n'est pas inné : ce qu'il y a d'inné en lui, c'est la faculté spéciale qui le crée. Si le langage était le résultat de la nature, tous les hommes auraient le même, et l'ordre dans lequel, pour former les mots, les sons élémentaires se succèdent et se groupent, donné également par la nature, serait partout identique. Or les faits prouvent qu'il n'en est pas ainsi, et que la différence dans l'ordre de groupement des sons élémentaires et des syllabes constitue seule la différence des langues[5].

[1] Id., *id.*, I, 1, 12. ἅμα τὸν αὐτὸν ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι.
[2] Id., *id.*, I, 12. οὐ γὰρ πᾶσα ἡδονὴ πάσῃ λύπῃ ἐναντία.
[3] Alex., 'Απορίαι, IV, 14, 259. ὡς ἐν ταῖς ἀνενεργησίαις ὅτε οὔτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις οὔτε κατὰ θεωρίας ἐνεργοῦμεν.
[4] Id., *de An.*, 132, r. 13. κατὰ φαντασίαν τινὰ καὶ καθ'ὁρμήν.
[5] Alex., 'Απορίαι, III, II, 192. θετικοὶ τῶν ὀνομάτων ἐσμὲν φύσει... θέσει τὰ ὀνόματα. Ammonius (*Sch. Ar.*, 103, b. 23) commet donc une erreur de fait quand

§ 8. — *Théorie de la Raison, du* Νοῦς.

Il y a déjà dans la sensation une activité de la Raison ; car la sensation enferme un jugement. Sentir, c'est juger. Chaque sens, en même temps qu'il sent ses sensibles propres, sent les oppositions et les différences non seulement des sensations appartenant à la catégorie des contraires, mais encore de tous les sensibles d'espèce différente[1]. Pour connaître ces différences, il faut nécessairement que la sensation et le jugement qui les compare soient opérés par un seul et même sujet[2]. Ce sujet, c'est la puissance du corps que nous appelons le sensorium dernier[3], τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον, puissance capable à la fois de sentir et de juger, puissance une, incorporelle, indivisible, et qui est, pour ainsi dire, la limite de ce corps dont elle est la puissance[4]. Mais la Raison même est une faculté supérieure, et la plus parfaite des facultés de l'âme, parce que, outre les facultés inférieures qu'elle contient toutes en soi, car elle aussi est une faculté de juger, elle en possède une qui lui est propre et différente[5]. Cette faculté est double : elle se divise suivant le caractère des objets sur lesquels son acte s'exerce, et dont les uns sont de l'ordre pratique, de la catégorie du devenir, susceptibles des contraires, et dont les autres sont éternels et nécessaires. On comprend également sous le nom de Raison, Νοῦς, ces deux espèces : l'une d'elles est la raison pratique, opinatrice, délibérante, principe de l'action ; l'autre est la raison scientifique, théoré-

il dit : « Alexandre prétend démontrer l'origine exclusivement naturelle du langage, μόνως εἶναι φύσει τὰ ὀνόματα »

[1] Alex., Ἀπορίαι. III, 9, 180. ταὐτὸν τὸ κρίνειν τῷ αἰσθάνεσθαι.

[2] Id., *id.*, p. 181. μίαν αἴσθησιν εἶναι.

[3] Id., *id.*, III, 9, 184.

[4] Id., *id.*, III, 9, 185. ἡ γὰρ δύναμις αὕτη μία οὖσα καὶ ὥσπερ πέρας τοῦ σώματος τούτου οὗ δύναμίς ἐστιν... ἀσώματός τε οὖσα καὶ ἀδιαίρετος καὶ ὁμοία πάντῃ, μία οὖσα.

[5] Id., *de An.*, 137, v. 39. κριτική τις οὖσα καὶ αὕτη.

tique[1]. Il y a une autre distinction à faire dans la Raison. Considérée comme pouvoir de recevoir la matière intelligible, comme l'aptitude naturelle, primitive, essentielle à l'homme qui l'apporte en naissant, à recevoir les idées générales et universelles, la Raison est dite en puissance, δυνάμει; elle porte aussi le nom d'ὑλικός, parce qu'elle est pour ainsi dire la matière d'où se développe la Raison en acte, et celui de φυσικός, parce que c'est la nature même qui la donne à l'homme dont elle est le privilège. De cette Raison en puissance, commune à tous les hommes, se développe par l'habitude, l'exercice, le travail, une Raison acquise, ἐπίκτητος, une Raison en acte, κατ'ἐνέργειαν, qui est la forme, l'entéléchie, la perfection, l'ἕξις de la première. Chacune des deux Raisons, pratique et théorétique, est ou en puissance ou en acte. Tous les hommes, sauf les monstres, ont les deux Raisons en puissance; quelques-uns seulement, par un effort personnel, s'élèvent jusqu'à la possession de ces deux Raisons en acte.

L'opération par laquelle la Raison en puissance forme les idées générales au moyen de l'expérience, ἐμπειρία, qui elle-même a son fondement dans la mémoire et l'activité continue de la sensation, s'appelle l'intellection, νόησις[2]. C'est un acte de la Raison, et non de la sensation, de saisir les ressemblances et de passer ainsi d'une représentation particulière à une notion générale. Tandis que la représentation reçoit les formes des choses, il est vrai, sans leur matière, mais cependant comme imprimées dans la matière, la Raison les reçoit également sans leur matière, mais de plus sans les lier dans le concept à une matière, comme il est nécessaire,

[1] Id., *id.*, 137, v. 54 πρακτικός τε καὶ δοξαστικὸς καὶ βουλευτικός. *Id.*, 138, r. 9. ὁ ἐπιστημονικός τε καὶ θεωρητικός.

[2] Alex., *de An.*, 138, r. 45. τοῦ καθόλου λῆψις νόησίς ἐστιν. En donnant au Νοῦς ὑλικός la puissance d'opérer la transition des idées concrètes et particulières aux notions générales, communes à une pluralité d'objets individuels, Alexandre exprime la pensée que l'homme est naturellement, par son essence, non seulement capable de former des idées générales, mais les forme en réalité et spontanément. La nature toute seule les élabore en lui.

puisqu'elle n'a pas d'organes pour saisir les sensibles matériels[1]. On voit déjà s'éveiller ici dans la raison en puissance un commencement d'acte, par lequel la puissance prend possession d'elle-même et devient une habitude acquise ; nous touchons au Νοῦς καθ'ἕξιν ou ἐπίκτητος. En effet, s'il est vrai que certaines idées générales sont le fond même de l'esprit qui les crée inconsciemment, naturellement en soi, il faut reconnaître que les idées universelles deviennent par l'effort volontaire et l'activité consciente plus nombreuses, plus précises, plus claires, plus évidentes. La Raison acquise est donc comme un intermédiaire entre la raison en puissance et la raison en acte, comme une station dans le cours du développement complet de la Raison. La Raison théorétique est le dernier degré et supérieur du développement psychique : elle a pour objet l'essence des choses, le τῷδε εἶναι, le τὸ τί ἦν εἶναι ; elle pense ces essences éternelles et nécessaires comme existant en soi, ὡς καθ'αὑτά, comme ayant leur être, ὑπόστασις, dans leur propre nature et sans la coopération du sujet qui les pense. Comment arrive-t-elle à cette pensée pure ? C'est qu'elle a la faculté de les isoler de toutes les circonstances avec lesquelles leur être est mêlé, de négliger tous les éléments matériels, individuels, sensibles, accidentels, en un mot l'ὑλικὴ περίστασις, qui se trouve mêlé à toute notion et à toute chose, et c'est par cette opération d'isolement qu'elle les rend intelligibles à elle-même[2]. Ce sont là

[1] Les idées universelles d'après Alexandre, dit Simplicius (*in Categ.*, 21, β.), sont par nature φύσει, postérieures aux idées individuelles, parce que les universaux tirent leur être et leur essence de l'individuel En effet, dit-il, si le général existe, l'individuel existe nécessairement, τὸ ἄτομον, puisque les individus sont enfermés dans les universaux ; mais l'individuel peut exister sans qu'il soit nécessaire que l'universel existe. Les universaux, en tant qu'universaux, n'ont donc d'existence que dans et par l'entendement qui les abstrait des choses individuelles ; aussi ôt qu'ils cessent d'être pensés, ils cessent d'exister. C'est notre pensée seule qui leur donne une sorte de réalité en les détachant de la matière avec laquelle les choses sont liées. Alex., *de An.*, 139, V. φθορὰν αυτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν. C'est une réalité toute subjective, puisque la séparation de la forme et de la matière, c'est pour les choses qui en sont la synthèse, la mort même.

[2] Alex., *de An.*, 139, r. 39. τὰ τούτων εἴδη ὁ Νοῦς αὑτῷ νοητὰ ποιεῖ χωρίζων αὐτὰ τῶν σὺν οἷς αὐτοῖς τὸ εἶναι.

les intelligibles en acte, les vrais intelligibles, κυρίως νοητά. Le système de ces intelligibles purs, leur unité, c'est la Raison théorétique en acte, l'intellect agent, νοῦς ποιητικός. C'est par lui que l'ὑλικός devient ἕξις. En même temps qu'il est l'intelligible en soi et en acte, τὸ τῇ αὐτοῦ φύσει νοητὸν καὶ ἐνεργείᾳ, il est l'intellect également en acte; car la forme sans matière, qui seule est intelligible par sa nature même, est intellect. L'intellect en acte n'est rien autre chose que la forme pensée. Il vient du dehors, θύραθεν, et est séparable, χωριστός, parce qu'il ne doit pas son essence d'intelligible au fait d'être pensé ; il est intelligible en soi, en dehors de notre activité pensante, antérieur à l'acte qui le pense, πρὸ τοῦ νοεῖσθαι.

Puisque notre raison à nous est en soi seulement en puissance et que cette puissance devient acte, il faut bien qu'il y ait une cause première, une cause motrice qui la fasse passer à l'acte, qui soit ainsi vraiment créatrice, ποιητικός, de notre raison, créatrice de tout l'intelligible et par là même de toutes choses [1]. Cette raison suprême, sans mélange, sans passivité, existant par elle-même, agit du dehors sur nous, mais ne fait pas en nous sa demeure [2]. Elle n'est en nous ni comme puissance, δύναμις, ni comme nature acquise et possession habituelle; elle ne fait pas partie intégrante et permanente de notre être psychique. Notre esprit n'existe que lorsque nous pensons cet intelligible sans matière ; il cesse d'exister quand nous ne le pensons plus : il n'a donc qu'une existence intermittente et finie. Mais l'intellect agent, identique à l'intelligible, se pense toujours lui-même et est éternel. C'est Dieu, non seulement séparable, mais séparé par son essence de notre raison et de notre âme, n'ayant avec elle que des rapports accidentels, momentanés, fugitifs, et, par suite, ne lui

[1] Alex., *de An.*, 139. ἐπεί ἐστιν ὑλικός τις νοῦς εἶναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὅς αἴτιος τῆς ἕξεως, τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται. *Id.*, v. 17. αὐτὸς αἴτιος τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς νοουμένοις... αἰτία καὶ ἀρχὴ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις.

[2] Id., *id.* ὁ θύραθεν, ὁ ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν.

communiquant rien de son essence immortelle. Ceux qui pensent que nous avons Dieu en nous devraient réfléchir que cela signifie seulement que nous avons la puissance de penser quelque chose de tel, et que c'est seulement pendant que nous le pensons que nous pouvons dire avoir en nous quelque chose de divin [1]. Mais cette pensée même en tant que telle ne demeure pas immuablement en nous, parce que nous l'avons une fois pensée [2] : elle se dérobe. C'est pourquoi le Νοῦς de l'homme reste toujours ὑλικός, et avec l'âme périssable, dont il est la puissance et la perfection, il périt comme elle [3].

La Raison humaine, ὁ Νοῦς ἐν ἕξει, se pense elle-même; mais c'est en tant qu'elle a la faculté de penser les intelligibles et non pas en tant qu'intellect, car ce serait confondre le penser, τὸ νοεῖν, avec le être pensé, τὸ νοεῖσθαι. La Raison en acte devient identique aux intelligibles en acte.

Lorsque le Νοῦς pense ces intelligibles auxquels il s'identifie, il se pense lui-même, puisqu'il ne devient Νοῦς que par le fait que ces intelligibles sont pensés par lui. Quand il les pense, il s'identifie à eux ; quand il ne les pense plus, il en diffère. Ainsi le Νοῦς se pense lui même, non en tant qu'intellect, car alors il n'aurait plus d'objet [4], mais en tant qu'intelligible. Le Νοῦς divin, le premier Νοῦς se pense aussi lui-même mais ne pense que lui-même, car il est par sa propre essence intelligible, éternellement intelligible, éternellement pensé par l'intellect éternellement en acte [5].

[1] Alex., *de An.*. 139, v. 43. διὸ οἷς μέλει τοῦ ἔχειν τι θεῖον ἐν αὐτοῖς, τούτοις προνοητέον τοῦ δύνασθαι νοεῖν τι καὶ τοιοῦτον.

[2] Id , *id*. οὐδὲ τὸ νόημα ὡς νόημα ἄφθαρτον διὰ τὸ νοούμενον τότε.

[3] Id., *id*. ἐκεῖνος μὲν γὰρ σὺν τῇ ψυχῇ ἧς ἐστὶ δύναμις φθειρομένῃ φθείρεται.

[4] C'est le sophisme des sceptiques, reproduit par M. V. Egger (*Critiq. phil.*, nouvelle série, 1885, 2e année, p. 87) : « Croire à un objet présent dans le sujet, c'est nier le sujet comme tel ». M. Renouvier (id., *id.*, p. 265) le réfute très fortement : « Loin qu'il y ait là, dit-il, une contradiction, c'est le caractère de tout acte intellectuel qui affirme toujours le sujet en affirmant l'objet. Cette double affirmation n'est que celle d'une relation de deux termes inséparables. L'esprit y nie l'objet en tant que sujet, et nie le sujet en tant qu'objet. C'est précisément l'opposé d'une contradiction. La contradiction consisterait à nier le sujet en tant que tel, mais on nie seulement le sujet comme objet, lorsqu'on croit à un objet présent dans le sujet ».

[5] Alex., *de An.*, 144, r. 20-33 ὑπὸ τοῦ ἀεὶ ἐνεργείᾳ νοοῦν. Philopon (*de An.*, Q , 2, *Sub fin.*) résume ainsi la théorie d'Alexandre : « La première signification

On le voit, malgré son désir sincère et ses efforts consciencieux pour rester fidèle à la doctrine d'Aristote qu'il expose et commente, Alexandre ne peut se soustraire à l'influence du naturalisme stoïcien dont il est l'adversaire déclaré. Il veut exclure absolument de l'explication du monde et des choses les causes qui ne sont pas naturelles et rationnelles. Tout élément surnaturel est banni de sa psychologie. Le rapport de l'âme à Dieu était, quoique affirmé, resté, dans Aristote, enveloppé d'obscurité et d'incertitude : on ne peut guère décider s'il avait considéré l'âme comme mortelle ou immortelle. Alexandre tranche nettement la question. La Raison humaine, même dans sa partie la plus parfaite, reste substantiellement unie aux autres parties de l'âme, qui n'est que la puissance [1] d'un corps organisé; or, aucune puissance ne peut être séparée du corps qu'elle organise. Le Νοῦς auquel Aristote refusait un organe a, comme l'ἡγεμονικόν des Stoïciens [2], un siège et ce siège est celui-là même de l'âme, le cœur.

Dieu, le premier Dieu [3], est déterminé par les attributs suivants : séparable, χωριστός, c'est-à-dire existant par lui-même, parce qu'il existe indépendamment de toute matière, διὰ τὸ χωρὶς ὕλης εἶναι [4]; immuable, ἀπαθής, n'éprouvant aucune modification, aucune émotion, aucun changement d'état parce que ce qui en toutes choses est sujet à ces changements, c'est la matière, tandis que Dieu n'est mêlé à aucune matière, μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινί; éternel, par conséquent parce qu'il

du Νοῦς, suivant lui, est le Νοῦς en puissance, comme il se trouve dans l'enfant ; — la seconde est le Νοῦς ἐν ἕξει, comme il se trouve dans l'homme fait ; — la troisième est le Νοῦς en acte, le Νοῦς ὁ θύραθεν, qui est parfait, παντέλειος, et qui gouverne le tout ».

[1] Alexandre emploie le mot δύναμις dans un sens parfois différent du sens péripatéticien, parfois semblable : ce qui jette beaucoup d'équivoque dans certaines de ses explications.

[2] Il se sert, comme eux, de ce terme qui leur est spécial : il le paraphrase parfois par la métaphore χορηγήσας νοῦς.

[3] Alex., Ἀπορίαι, II, 19, p. 118.

[4] Id., *de An.*, 139, v. 16.

est acte pur, forme pure, sans puissance et sans matière; c'est l'Esprit, ὁ κυρίως Νοῦς, et comme l'a démontré Aristote, la première cause et le premier moteur, τὸ πρῶτον αἴτιον [1], τὸ πρώτως κινοῦν [2].

Mais cette substance éternelle, immuable, immobile en tant que premier moteur, et cause d'abord et immédiatement du mouvement éternel du premier ciel [3], qui constitue le corps divin, τὸ θεῖον σῶμα, τὸ κυκλοφορητικόν [4]. Cette substance éternelle doit résider quelque part. Où réside-t-elle [5] ? Alexandre ne voit pas de difficulté à mettre sa demeure dans le monde [6], à la périphérie la plus extrême de ce corps divin [7], et si on lui objecte que placé dans une partie quelconque de cette périphérie, il sera sujet au mouvement, du moins par accident, ce qui est contraire à son essence, Alexandre répond que s'il était placé dans une partie quelconque de cette sphère, il serait à la vérité mû par accident, parce que les parties de cette périphérie se meuvent; mais que si on le suppose résidant dans toute cette surface il ne sera plus mû, parce que la périphérie elle-même, dans son tout, malgré le mouvement de ses parties, reste immobile et sans changer de lieu [8].

[1] Alex., *id.*, 139, v. 21.
[2] Arist., *Phys.*, 267, b. 6.
[3] πρῶτος οὐρανός. Alex.
[4] Simplic., *Sch. Ar*,, 453, a. 8. ποῦ τὸ κινοῦν τὸν οὐρανόν ἐστι.
[5] Alex., Ἀπορίαι, I, 25. p. 78.
[6] Dieu est en dehors de l'homme : il n'est pas réellement en dehors du monde, si l'on appelle monde, le tout des choses. Cependant, M. Ravaisson dit, t. II, p. 315 : « Il confine, *pour ainsi dire*, hors du monde, cette cause suprême », et il semble autorisé à le dire, puisqu'Alexandre place le corps divin immédiatement *après* l'essence incorporelle et divine, (Ἀπορίαι, I, 25.) μετ' ἐκείνην δὲ τὸ θεῖον σῶμα, ce qui peut, il est vrai, s'entendre, non d'un ordre dans l'espace, mais dans la dignité de l'être.
[7] Simplic., *Sch. Ar.*, 453, a. 24. τῆς περιφερείας τῆς ἐξωτάτω.
[8] Id., *id*, 453, a. 24. λέγει ὅτι εἰ μὴ μορίῳ τινὶ εἴη τῆς περιφερείας τῆς ἐξωτάτω, κινοῖτο ἂν κατὰ συμβεβηκός, τῷ κατὰ μόρια τὴν κίνησιν εἶναι τῆς σφαίρας· εἰ δὲ ἐν πάσῃ τῇ περιφερείᾳ, ἔσται τε ἐν τῷ τάχιστα φερομένῳ, καὶ οὐκέτι ἂν κινοῖτο κατὰ συμβεβηκός, τῷ πᾶσαν τὴν περιφέρειαν μὴ κινεῖσθαι μηδὲ ἀλλάττειν τὸν τόπον, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ μένειν ἀεί. Mais il vaudrait mieux, suivant Simplicius, l. l. 36, dire qu'il est à la fois et partout et nulle part, πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ.

S'il est vrai, comme le dit Simplicius, qu'Alexandre, tout en subordonnant dans l'ordre de l'essence, la substance divine au corps divin, μετ'ἐκείνην, ait mis là sa demeure éternelle et immuable, on a lieu de s'étonner qu'il explique le mouvement de ce corps increé par la présence d'une âme particulière qui lui est immanente [1].

Ce mouvement circulaire, le seul de tous les mouvements qui soit éternel, continu, uniforme, est l'effet d'un désir, car tout ce qui est mû par une âme est mû par un désir, ἐφέσει τινός. Mais que peut désirer ce corps divin ? Ce n'est pas un objet corporel, puisque toutes les choses corporelles sont postérieures et inférieures à lui-même, ὕστερα; il ne peut désirer qu'une chose, c'est de ressembler, dans la mesure du possible, puisqu'il ne peut s'identifier à elle, à cette essence première, éternelle et immobile; et, puisqu'il se meut et qu'elle est immobile, de se mouvoir d'un mouvement qui, par son uniformité et son éternité, ressemble à l'immobilité [2]: c'est le mouvement parfait, le mouvement circulaire.

Ce désir de l'être de ressembler au parfait, c'est-à-dire d'être, chacun dans son espèce, aussi parfait qu'il est permis à sa nature, se communique de proche en proche, d'abord aux sept planètes [3], puis aux corps élémentaires qui ont chacun une force ou puissance psychique d'autant plus parfaite qu'ils sont plus voisins de la source suprême et du ciel. Cette perfection relative de leur âme provient de la plus ou moins grande quantité de matière ignée et chaude qu'ils contiennent et qu'ils tiennent du corps divin [4] : ce qui les rend plus ténus et plus

[1] Alex., 'Απορίαι. I, 25, p. 78. τὸ θεῖον σῶμα τὸ κυκλοφορητικὸν ἔμψυχον καὶ κατὰ ψυχὴν κινούμενον.

[2] Id., *id*, στάσει γὰρ ἔοικέν πως ἡ περιφορὰ ἡ ἀεί κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα.

[3] Qui ont cependant un mouvement propre et dirigé en sens contraire, par lequel s'expliquent, dans le monde sublunaire, les phénomènes du devenir, du changement, de la naissance et de la mort; car il n'était pas possible qu'il n'y eût qu'un monde divin, éternel, increé. Alex., 'Απορίαι, I, 25, p. 79, sqq.

[4] Alex., 'Απορίαι, II, 3, p. 91. ὅσα δὲ πλείονος ἐν αὐτοῖς ἔχει τῆς πυρώδους τε καὶ θερμῆς οὐσίας, ταύτης τῆς ψυχῆς τελειοτέρας μεταλαμβάνει. *Id.*, p. 88,

purs[1]. Tous les corps participent plus ou moins à cette perfection, par suite de la transmission successive descendante de cette substance psychique.

De ce corps divin et le plus incréé, descend dans le monde créé qui en est voisin, le second ciel, une puissance divine, qui est à la fois puissance, nature et âme, cause de toutes les existences, de tous les mouvements, de tous les phénomènes du monde sublunaire, et qui s'appelle encore la Providence ou le Destin[2]. Que le Destin existe et qu'il soit une cause, c'est ce que prouve suffisamment le fait que tous les hommes en ont l'idée innée, et que cette représentation universelle et naturelle se manifeste dans toutes les langues[3]. Elle est donc vraie et il faut y ajouter foi, car la nature humaine, dans son universalité, ne s'agite pas en efforts stériles et vains : elle s'empare de la vérité[4]. Nous avons vu en effet que, par un travail inconscient mais efficace et naturel, l'esprit humain élabore la plupart des idées générales qu'il arrive à posséder, et c'est pour cette raison qu'elles sont à la fois communes et naturelles, κοιναὶ καὶ φυσικαί. Mais si le Destin est la même chose que la nature, si tout ce qui est fatal est naturel, et tout ce qui est naturel, fatal, si le destin n'est autre chose que la nature propre de chaque être[5], comme par exemple, c'est une

ἀπολαβὸν τὸ πῦρ τῆς τοιαύτης ἐκ τοῦ θείου σώματος, ἔπειτα τοῖς μετ'αὐτὸν διαδιδὸν αὐτὴν, ὡς πάντα τὰ σώματα τῇ τοιαύτῃ διαδόσει μεταλαμβάνειν αὐτῆς, τὰ μὲν πλεῖον, τὰ δὲ ἔλαττον.

[1] Id., *id.*, II, 3, p 90. τὰ μὲν ἐπὶ πλέον κοινωνεῖ τῆς θείας δυνάμεως τῷ ἐγγυτέρω, τὸ εἶναι τῷ θείῳ σώματι καὶ εἶναι λεπτομερές τε καὶ καθαρώτερον, τὸ δ'ἐπ'ἔλαττον διά τε τὸ ἀπόστημα τὸ πλεῖον καὶ διὰ τὴν τῆς συστάσεως παχύτητα.

[2] Id., *id.*, II, 3, p. 90. ἀπὸ τῆς θείας δυνάμεως ἥτις φύσις τε καὶ ψυχή. Id., *de An.*, 159. τῆς θείας δυνάμεως τῆς ἐν τῷ γεννητῷ σώματι ἐπιγινομένης ἀπὸ τῆς πρὸς τὸ θεῖον (σῶμα) γειτνιάσεως, ἣν φύσιν καλοῦμεν. Id., 'Απορίαι. II, 3, p. 89. La création des êtres animés et inanimés, de l'homme en tant qu'être doué de raison, tout cela provient παρὰ τῆς θείας προνοίας.

[3] Alex., *de Fat.*, 2. ἡ τῶν ἀνθρώπων πρόληψις. Mot tout stoïcien. *Id.*, 8. λέγεται πρὸς ἁπάντων ἀνθρώπων κοιναῖς τε καὶ φυσικαῖς ἐννοίαις ἐμμενόντων.

[4] Id., *id.*, 2. οὐ γὰρ κένον οὐδ'ἄστοχον τἀληθοῦς ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις.

[5] Id., *de An.*, 162. r. εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν φύσιν εἶναι ἑκάστου. Id., *de Fat.*, 6. ὡς εἶναι ταὐτὸν εἱμαρμένην τε καὶ φύσιν· τό τε γὰρ εἱμαρμένον κατὰ φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν εἱμαρμένον. Ces deux causes ne diffèrent que de nom, ἔχοντα κατὰ τοὔνομα μόνον τὴν διαφοράν.

loi naturelle et en même temps fatale que l'homme ne naisse que de l'homme, le cheval du cheval, il semble que tous les faits du devenir soient soumis à la loi de la nécessité naturelle, soient déterminés par elle, et alors c'en est fait de la liberté, comme c'est au fond la doctrine des Stoïciens. Mais ils se trompent, ils confondent le Destin avec la nécessité, qui est l'enchaînement inviolable des effets avec des causes antécédentes et nécessairement antécédentes; ils suppriment par là, dans le monde, le hasard et l'accident, le possible et le contingent, dans l'homme, le libre arbitre, et en Dieu la Providence. Or, ces choses existent réellement, du moins dans le monde sublunaire, qui est engendré, périssable et a besoin d'une puissance secourable pour être et pour être beau et bien[1]. Reprenons ces trois points :

I. Il y a dans le monde auquel nous appartenons, du hasard, de l'accident, c'est-à-dire des choses qui arrivent et auraient pu ne pas arriver, du contingent, c'est-à-dire des choses qui ne sont pas et qui peuvent être. Si l'on admet un instant le contraire, d'abord on supprime la liberté morale qu'atteste la conscience, ensuite on confond la nature avec la nécessité, tandis que l'expérience prouve que les choses qui arrivent selon la nature ne sont pas nécessaires et n'arrivent pas toujours. La nature manque parfois son but, et il y a dans la nature des choses contre nature. Elle est empêchée par une cause étrangère de remplir sa fonction : ainsi du commerce de l'homme et de la femme il ne naît pas toujours un enfant; il y a des unions naturelles stériles. Le Destin étant identique à la nature[2], il n'est pas

[1] Alex., 'Απορίαι, II, 19, p. 117. Car le monde supralunaire est éternel; son essence est l'ordre même; cet ordre est l'effet nécessaire et éternel de sa nature, l'acte de son âme qui le meut et le meut d'un mouvement qui aspire à imiter l'essence immuable du Dieu premier. Il n'a donc pas besoin de providence; l'accident, le changement, la liberté n'ont pas de sens, appliqués à lui. Conf. *id.*, I, 25, p. 77.

[2] Proclus, *in Tim.*, 322 : « Nous nions que le destin soit la nature particulière, τὴν μερικὴν φύσιν, comme l'ont dit quelques péripatéticiens, entr'autres Alexandre ».

extraordinaire qu'il souffre comme elle des exceptions et qu'il y ait dans le Destin place à des choses contre le Destin. Si d'ailleurs tout arrivait nécessairement, la liberté morale serait supprimée : or, elle emporte la faculté de choisir et de délibérer, qui sont des faits psychologiques certains. Comment la nature, qui ne fait rien en vain, aurait-elle fait l'homme capable de choisir et de délibérer, si tous ses actes sont nécessités.

II. L'homme est libre, il y a des choses qu'il est en son pouvoir de faire ou de ne pas faire. C'est un fait de conscience. Ceux mêmes qui nient la liberté en parole, la proclament en fait, puisqu'eux aussi délibèrent et choisissent avant d'agir. Il faut distinguer entre le spontané, τὸ ἑκούσιον, et le libre arbitre, τὸ ἐφ'ἡμῖν [1].

On peut admettre que les décisions et les actes qui naissent spontanément de notre propre nature, κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, et sont fondés sur elle, sont intérieurement déterminés; mais il y en a d'autres qui résultent d'une pure activité de la raison et, en tant que telles, sont libres. L'ἐφ'ἡμῖν est ce que nous-mêmes, ἡμεῖς, nous pouvons, à notre gré, faire ou ne pas faire, la chose dans la réalisation de laquelle nous n'obéissons à aucune cause étrangère à nous, nous ne nous abandonnons pas aux causes qui nous entraîneraient où elles nous poussent [2]. Toute action libre est en même temps spontanée, mais toute action spontanée n'est pas par cela seul libre. L'ἐφ'ἡμῖν est ce qui est, dans sa réalisation, accompagné d'un consentement de la raison et d'un jugement [3]; la liberté se montre dans le fait que la délibération est en état de changer l'assentiment déjà donné à une représentation.

[1] Alex., *de Fat.*, 14, p. 48. οὐ μὴν ταὐτὸν τό τε ἑκούσιον καὶ τὸ ἐφ'ἡμῖν.
[2] Id., *id.*, 12, p. 40. Ἀπορίαι. III, 13, p. 206. ἀγόμενα ὑπ'αὐτῶν ᾗ ἂν ἐκεῖνα ἄγῃ.
[3] Id., *de Fat.*, 14, p. 48. ἐφ'ἡμῖν τὸ γιγνόμενον μετὰ τῆς κατὰ λόγον τε καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως. Id., Ἀπορίαι, III, 13, p. 206. τὸ ἐφ'ἡμῖν ἐστιν ἐν λογικῇ συγκαταθέσει.

Puisque l'acte libre est un acte de raison, c'est le privilège de l'homme d'être libre, c'est-à-dire de pouvoir délibérer avec sa raison[1], de modifier le jugement qu'il avait déjà porté sur une représentation, et de refuser son assentiment tout prêt à être donné. La décision, la résolution, le choix, ἡ προαίρεσις, n'est autre chose que le consentement qui, à son tour, est le désir, accompagné de délibération[2]. L'homme seul a la liberté parce que seul il a la raison, dans laquelle la liberté a son fondement. Être raisonnable n'est autre chose qu'être l'auteur propre, le principe de ses actions. La liberté et la raison ne sont qu'une seule et même chose, et supprimer cette chose c'est supprimer l'homme même[3]. Les animaux sans raison agissent spontanément dans tous les actes qui dérivent de leur instinct et de la mesure de consentement qu'ils peuvent posséder, mais ils n'agissent pas librement, parce qu'ils ne possèdent pas la raison.

Il ne faut pas objecter qu'une action libre est une action sans cause, et qu'en introduisant la liberté dans le monde moral, on y introduit des mouvements sans cause[4]. D'abord, dans un certain sens, on peut dire qu'il y a des choses qui arrivent sans cause, en entendant par là une cause antécédente, comme Aristote a prouvé dans le ve livre de la *Métaphysique* qu'il y a des mouvements sans cause. Il le prouve en montrant que dans les êtres il y a, répandu en eux et comme coexistant, συνούσιον, συνοδεύον, du non être. S'il y a en eux du non être, il y a en eux de l'accident, et alors la thèse du libre arbitre, du hasard, de la chance est sauvée[5]. Or,

[1] Alex., *de Fat.*, II. L'homme est βουλευτικὸν ζῶον προηγουμένως ὑπὸ τῆς φύσεως.

[2] Id., 'Απορίαι, III, 13, p. 206. ἔστι προαίρεσις ἡ τοιαύτη συγκατάθεσις ὄρεξις οὖσα βουλευτική. Définitions toutes stoïciennes.

[3] Id., *de Fat.*, 14, p. 50. τὸ γὰρ εἶναι λογικὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἤ τὸ ἀρχὴν πράξεων εἶναι... τὸ αὐτὸ ἄμφω, ὥστε ὁ τοῦτο ἀναιρῶν ἀναιρεῖ τὸν ἄνθρωπον.

[4] Id., *de Fat.*, 15, p. 54. ἀναίτιον κίνησιν εἰσάγεσθαι.

[5] Id., *de An.*, 159, r. 12. τὸ ἐφ'ἡμῖν σωθήσεται καὶ τὸ αὐτόματον καὶ τὰ ἐπὶ τύχῃ.

il n'est pas difficile de prouver qu'il y a du non être dans les êtres. Il y a des êtres éternels, il y a des êtres périssables : d'où vient cette différence, si ce n'est de ce que ces derniers participent du non être, παρὰ τὴν μετουσίαν τοῦ μὴ ὄντος. C'est ce qui cause leur impuissance à maintenir leur être toujours identique à lui-même, ἀτονία. Sans l'intervention du non être, on ne peut expliquer la corruptibilité des choses; mais s'il y a du non être dans les choses du devenir, il y en a nécessairement aussi dans les causes qui les produisent. Cette cause s'appelle accident, συμβεβηκός. Ainsi lorsqu'à la suite d'une cause, il survient un fait, sans que ce fait ait été la fin de cette cause, l'antécédent est appelé cause par accident, ce qui veut dire au fond qu'il n'en est pas la cause, la cause propre[1]. C'est cela même qui constitue le hasard et le libre arbitre. La nature, sans doute, et la coutume déterminent le plus souvent nos résolutions; mais comme il y en a elles du non être, il y a place pour l'accident, pour notre libre choix indépendant de causes antécédentes. La liberté est donc, si on le veut, un mouvement sans cause, sans cause extérieure et antécédente, puisque la cause de l'acte est nous-même[2]. Le domaine de la liberté est ainsi bien restreint; il ne s'étend qu'à notre petit monde, au-dessus duquel plane le monde des choses immuables et éternelles, qui ne connaissent ni le changement ni l'accident, parce que le non être ne déshonore pas, n'affaiblit pas, n'énerve pas leur être.

D'ailleurs, on peut reconnaître que les faits libres ont une cause; mais il n'est pas nécessaire que les choses produites par une cause, soient produites par une cause placée en dehors d'elles, et précisément l'homme est lui-même le principe et la cause de ses actes et cela même est l'homme[3], comme il est de l'essence d'une sphère de rouler sur un plan

[1] Alex., *de An*, 159, r. 12, sqq. οὐκ αἴτιον ἄρα... οὐ γὰρ δι'οἰκείαν αἰτίαν.
[2] Id., *id.*, l. l.
[3] Alex., *de Fat.*, 15, p. 54. καὶ τοῦτό ἐστι τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ.

incliné. C'est pourquoi en face des mêmes choses, il peut librement et volontairement les envisager à des points de vue différents, tantôt au point de vue de l'utile, tantôt au point de vue du beau; il peut, par sa volonté, faire prédominer dans son esprit l'une ou l'autre de ces idées, car nous sommes maîtres de nos représentations, et de cette prédominance libre dépendra son choix et son acte.

Il ne faut pas objecter que le libre arbitre ainsi entendu supprime l'essence constante et fixe du caractère [1] qui semble déterminer tous nos actes, et supprime par là la vertu et le vice. La formation de notre caractère moral est notre œuvre propre et libre; nous en sommes la cause et l'agent responsable [2], car il y a toujours eu un moment antérieur où nous avons pu le faire tel ou tel. Le futur est contingent, c'est-à-dire peut être ou ne pas être; avant de posséder la vertu, cet homme pouvait ne pas l'acquérir. La vertu n'appartient pas à l'homme par sa nature et son essence, comme elle appartient aux Dieux. La nature, sans doute, contribue et le pousse à l'acquérir, mais elle ne lui donne que la puissance, la disposition, δύναμις καὶ ἐπιτηδειότης, qui a besoin d'être développée, achevée, accomplie [3], et elle ne peut l'être que par l'effort, l'exercice, la réflexion [4]. C'est pour cela que nous accordons des louanges à ceux qui y sont parvenus; nous blâmons ceux qui n'ont rien fait pour l'acquérir. L'ignorance n'est pas une excuse, parce que nous sommes les auteurs de cette ignorance [5]. La connaissance du bien et du mal est en notre pouvoir ou du moins l'a été [6]; nous sommes coupables si nous avons laissé passer l'occasion, comme nous sommes coupables si les passions, la colère et les vices, l'ivresse

[1] Id., *id.*, 27, p. 84. τὰς ἕξεις.
[2] Id., 'Απορίαι. IV, 29, p. 304. τῆς δὲ ἕξεως καθ'ἣν ἕκαστος ἡμῶν ἐστι τοιοῦτος, αὐτοῖς ἐσμὲν συναίτιοι.
[3] τελείοτης.
[4] Id., *de Fat.*, 27. πραγματεία, φρόντις, κάματος.
[5] Alex., 'Απορίαι. IV, 209, 304. ἀγνοίας αὐτοὶ αἴτιοι.
[6] Id., *id.*, p. 305. εἴγε ἐφ'ἡμῖν ἡ γνῶσις τῶν βελτιόνων τε καὶ χειρόνων.

même ont détruit en notre âme cette science du bien et du mal.

Ainsi, ni l'imperfection ni la perfection de l'éducation morale ne supprime la liberté, la puissance de consentir aux représentations qui s'offrent à notre esprit. L'homme vertueux, qui possède la vertu comme une habitude constante et ferme agit, sans doute, sous l'empire de son caractère, mais il garde sa liberté. Cette habitude ne le violente pas, ne l'asservit pas : il pourrait agir autrement qu'il ne le fait. L'expérience le prouve, ne serait-ce que lorsque, pour se démontrer à soi-même sa liberté, on agit contre sa conscience morale[1].

C'est pourquoi les Dieux eux-mêmes ne peuvent pas prévoir les actions libres des hommes, parce que leur puissance ne peut pas faire l'impossible, et qu'il est impossible de prévoir des actes dont les deux contraires sont, par essence, possibles[2]. Ce serait contraire à la nature des choses ; si leur prescience rendait nécessaires les actes qu'ils auraient la puissance de prévoir, le possible serait supprimé dans la nature, et la liberté, c'est-à-dire la moralité, dans l'homme.

III. Il y a une providence, mais il faut bien déterminer ce qu'elle est et ce qu'elle peut être. Il est certain, comme le dit Aristote, que les Dieux ont quelque souci des mortels et veillent sur eux[3]. Mais la question est de savoir si cette Providence fait essentiellement partie de leur nature ou si c'est un acte de leur part accidentel.

[1] Id., *de Fat.*, 29, p. 92. τοῦ μὴ πρᾶξαί τι τούτων αὐτὸς ὢν κύριος... ὑπὲρ τοῦ δεῖξαι τὸ τῶν ἐνεργειῶν ἐλεύθερον καὶ μὴ ποιῆσαί ποτε τὸ γινόμενον ἂν εὐλόγως ὑπ'αὐτοῦ.

[2] Id., *id.*, 30, p. 92. οὐδὲ τοὺς θεοὺς εὔλογον ἔτι γίνεταί τι τῶν ἀδυνάτων... ἀδύνατον καὶ τὸ ἐν οἰκείᾳ φύσει ἔχον τὸ δύνασθαι γένεσθαί τε καὶ μή, ὡς ἐσόμενον πάντως ἢ ὡς μὴ ἐσόμενον, οὕτω προειδέναι C'est la thèse de Carnéade (Cic., *de Fat.*, 14) : « Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset ». Plin., *Hist. Nat.*, II, c. 7. « Ne Deum quidem posse omnia ».

[3] Alex., Ἀπορίαι. II, 21, p. 122. ἀπὸ τῶν θείων τῶν θνητῶν ἐπιμέλειά τις καὶ πρόνοια.

Si le fait de veiller au bien de l'humanité était une fonction essentielle de leur nature, cette fonction serait pour les Dieux une fin, τέλος [1]; mais faire du bien des hommes la fin des actes des Dieux, c'est complètement altérer et méconnaître l'idée du divin, c'est une impiété [2]. C'est comme si l'on disait que les maîtres existent en vue du bien de leurs esclaves, car la fin est supérieure en dignité à tous les actes qui la précèdent, lesquels ne sont par rapport à elle que des moyens. C'est au contraire le supérieur qui est une fin pour l'inférieur.

On ne peut pas dire non plus que la Providence n'est qu'une activité accidentelle des Dieux, ni même une activité intentionnelle et voulue. Ils font du bien aux hommes sans le vouloir ni le savoir [3], car s'ils le voulaient ce serait une fin pour eux. D'autre part l'accident ne peut entrer dans leur nature. Si l'on dit qu'ils rapportent leur activité à eux-mêmes cela revient à leur attribuer une providence essentielle. Mais il y a entre la providence essentielle et la providence accidentelle un terme intermédiaire qui consiste à considérer cette activité providentielle comme un fait de la nature, il est vrai, mais prévu et voulu par les Dieux. Les Dieux savent que leurs actes seront utiles aux hommes, bien qu'ils ne les accomplissent pas en vue de leur être utiles [4].

[1] Id., *id.*, II, 21, p. 124. τέλος ποιούμενος τῶν ἐνεργειῶν τὴν ὠφέλειαν τοῦ προνοουμένου.

[2] Id., *id.*, II, 21, p. 128. πάντως ἀλλότριον θεῶν. Id., l. l. 131. οὗ τί γένοιτο ἀσεβέστερον.

[3] Id., *id.*, p. 126. οὐ γνωρίζον... οὐδὲ βουλευόμενον.

[4] *Id.*, p. 125. εἰ γάρ τις γνωρίζει τὴν γινομένην ὠφέλειαν εἴς τινα ἐκ τῶν ὑφ'αὑτοῦ γινομένων ἄλλου χάριν. Cette solution indiquée par Alexandre n'était pas la seule qui se présentât à son esprit ; mais c'était à ses yeux la plus raisonnable. Conf. id., *id.*, 131. εἰσὶ δέ τινες παρὰ τούτους τρόποι προνοίας εὑρημένοι πλείους, ὧν τίνα φαμὲν οἰκεῖον εἶναι τῶν θεῶν ἀπαίτησαί τις ἄν.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA PSYCHOLOGIE DES PYTHAGORICIENS ÉCLECTIQUES

§ 1. — *Ocellus de Lucanie et Timée de Locres*

A quel moment commence ce qu'on appelle le néo-pythagorisme, c'est-à-dire cette forme de la philosophie pythagoricienne où l'influence de l'esprit éclectique, qui domine toute cette période, y fait pénétrer, dans une proportion diverse, les conceptions platoniciennes, péripatéticiennes et stoïciennes? En quoi consistent les éléments nouveaux qui s'ajoutent ainsi à l'ancienne doctrine, particulièrement en ce qui concerne la psychologie? C'est ce que nous allons entreprendre de rechercher, mais ce qu'il n'est pas facile de déterminer avec précision et certitude.

L'ordre pythagoricien, en tant que société politique et religieuse organisée, avait disparu dans le cours du IVe siècle, à la suite des révolutions qu'avait soulevées la hardie mais imprudente tentative, dont il a été la victime, on n'ose pas dire innocente. L'école même, si l'on entend par là un groupe organisé de philosophes liés entr'eux pour propager ensemble une doctrine systématique déterminée, l'école philosophique a pu disparaître avec la dispersion de ses membres, qui quittèrent l'Italie pour se réfugier en Grèce [1]. Mais les doctrines elles-mêmes, ont-elles vraiment disparu dans cette catastrophe? Il est permis d'en douter. Les idées ont la vie dure, et l'école pythagoricienne en portait quelques-unes

[1] Iambl., *Vit. Pyth.*, 251. ἐκλειπούσης τῆς αἱρέσεως, ἕως ἐντελῶς ἠφανίσθησαν

qui semblent pouvoir résister à la persécution et à l'exil. Jamblique lui-même et Porphyre constatent que les exilés emportaient avec eux, imprimées dans leurs esprits et leur mémoire, quelques étincelles, quoique languissantes et rares, et dont il est difficile de suivre la trace, de cette grande philosophie [1]. Les Pythagoriciens des derniers temps croient ou du moins prétendent en reproduire simplement et fidèlement les doctrines, dont les écoles nouvelles de Socrate, de Platon, d'Aristote, d'Épicure, de Zénon, ont pu affaiblir l'importance, l'autorité et l'extension, sans les supprimer complètement. Par son caractère, resté toujours un peu mystérieux et religieux, le Pythagorisme a dû conserver quelques fidèles obstinés.

On lisait dans l'ancien texte de Diogène [2] : « L'école de Pythagore, τὸ σύστημα, dura dix-neuf générations ». Si on le conservait, malgré la critique de Ménage qui y voit une erreur grossière, *fœdus error,* on étendrait jusqu'au dernier siècle avant Jésus-Christ, c'est-à-dire pendant 500 ans la vie de l'ancien système, σύστημα, et il faudrait alors entendre le mot dans son sens moderne, l'ensemble lié et méthodique de principes et de conséquences philosophiques. Si l'on accepte la restitution ou la correction de Ménage qui lit ἢ au lieu de καὶ, on limitera cette durée à neuf ou dix générations, c'est-à-dire à une période de 300 ou 330 ans, ce qui donnerait à l'école une durée reconnue jusqu'au commencement du IIIe siècle. On pourrait alors laisser au mot σύστημα, la signification de société organisée et d'école constituée [3]. A moins de réduire à 25 ans au lieu de 30 ans la durée de la généra-

[1] Iambl., *V. Pyth.*, 252. ἐν ἀλλοδημίαις διέσωσαν ζώπυρα ἅττα πάνυ ἀμυδρὰ καὶ δυσθήρατα. Porphyr., *V. Pyth.*, ὅσοι ἀποδημοῦντες ἐτύγχανον, ὀλίγα διέσωσαν ζώπυρα τῆς φιλοσοφίας.

[2] D. L., VIII, 45. αὐτοῦ τὸ σύστημα διέμεινε μεχρὶ γενεῶν ἐννέα καὶ δέκα.

[3] Ménage (*ad D. L.*, VIII, 45), comme J. Lipse (*Manuduct.*, l. I. *Dissert.*, 6), l'entendent de l'ordre constitué, collegium ; Diodore de Sicile l'emploie dans ce sens, (*Excerpta de Cylone*). Polybe (*Hist.*, II) le remplace par le terme de συνέδρια ; Strabon (l. VI) par celui de συσσίτια, Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I) par celui d'ὁμακόϊον.

tion, cette interprétation ne concorde pas complètement avec le renseignement de Diodore qui nous dit à l'Ol. 103.3 = 366 av. J.-C., « qu'à cette époque vivaient Isocrate, Aristote, Platon, et les derniers des philosophes pythagoriciens [1] ». Mais il faut remarquer que par Pythagoriciens, en entendait non seulement un système de doctrines, mais surtout le corps, le groupe, l'ordre constitué des membres de la société [2]. Diogène lui-même nous apprend qu'Aristoxène, qui vivait vers l'an 320 av. J.-C., a vu les derniers Pythagoriciens, disciples d'Eurytus, disciple lui-même de Philolaüs, et Jamblique, qui reproduit le passage de Diogène [3], ajoute qu'ils avaient gardé fidèlement les habitudes de vie, ἤθη, et le dépôt des traditions philosophiques, τὰ μαθήματα [4], de l'école. Ces traditions ont-elles donc disparu après eux [5]? C'est ce qu'on s'expliquera difficilement. Aristoxène, de Tarente, quoiqu'appartenant officiellement au Lycée, est presqu'entièrement partisan des théories pythagoriciennes; ses livres et surtout ses Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις les avaient reproduites et les ont certainement transmises aux siècles postérieurs. Porphyre, après avoir reproduit la doctrine des nombres d'après Modératus [6] qui l'avait, dit-il, exposée et résumée dans un ouvrage de onze livres avec une science consommée [7], prétend que la philosophie pythagoricienne a dû son éclipse, plus ou moins

[1] Diod., XV, 76. ἔτι δὲ τῶν Πυθαγορείων φιλοσόφων οἱ τελευταῖοι.
[2] Iambl., *V. Pyth*, 57. Πυθαγορεῖοι δὲ ἐκλήθησαν ἡ σύστασις ἅπασα.
[3] Iambl., *V. Pyth.*, 251. On lit, dans le texte de l'éd. Didot, οἱ σπουδαιότατοι, au lieu de οἱ τελευταῖοι, et la phrase οὓς καὶ 'Αριστόξενος εἶδε est omise. Iamblique déclare copier ici Aristoxène, ταῦτα μὲν οὖν 'Αριστόξενος διηγεῖται, dont l'autorité est confirmée par Nicomaque, Νικόμαχος δὲ... συνομολογεῖ τούτοις.
[4] Iambl., *V. Pyth.*, 251. ἐφύλαξαν μὲν οὖν τὰ ἐξ ἀρχῆς ἤθη καὶ τὰ μαθήματα.
[5] Il est remarquable que Porphyre (*V. Pyth.*, 53) attribue l'éclipse du pythagorisme à la supériorité même de ses doctrines : διὰ ταύτην τὴν πρωτίστην οὖσαν φιλοσοφίαν, ταύτην συνέβη σβεσθῆναι. Elle perdit son influence et sa popularité : mais mourut-elle vraiment ? Elle a versé dans la magie, l'astronomie; elle fut décriée, calomniée, ridiculisée, réputée dangereuse et persécutée comme telle. Cela n'empêche pas les sectes philosophiques de durer et de se propager.
[6] Qui vivait vers 60-80 ap. J.-Ch.
[7] Porph., *V. Pyth.*, 48-53, πάνυ συνετῶς.

complète, à sa supériorité même, à l'obscurité de ses principes, au dialecte dorien, obscur lui-même, dans lequel étaient écrits les ouvrages où elle était exposée : ce qui a fait qu'on ne la comprit plus, et qu'on supposa volontiers que ces livres étaient ou altérés ou supposés, d'autant plus qu'on n'avait pas en face de soi de Pythagoriciens qui en professassent les doctrines [1]. Il ajoute que les conceptions les plus belles et les plus fécondes en avaient été, au dire des Pythagoriciens, pillées par Platon, Speusippe, Aristote, Aristoxène, Xénocrate, qui, non contents de se les approprier, avaient cherché à tourner en ridicule les parties les moins considérables, les plus superficielles du système, et avaient voulu les faire regarder comme les traits caractéristiques et distinctifs de l'école [2]. Cicéron constate également l'extinction du pythagorisme : après ces grands Pythagoriciens, dit-il, leur doctrine s'éteignit en quelque sorte, *quodam modo*, après avoir fleuri *quelques siècles* en Italie et en Sicile [3].

Mais de ce passage même il résulte que la philosophie pythagoricienne n'a jamais été réellement et complètement éteinte, et qu'avant cette diminution de sa vie scientifique et de son activité philosophique, elle a été vivante et brillante pendant *quelques siècles*, sous les successeurs de Philolaüs et d'Eurytus [4].

Maintenant quelle durée représentent ces *quelques siècles ?* Platon a rencontré en Italie, vivant encore, Philolaüs et Eu-

[1] Id., *id*., 53. τῷ μὴ ἄντικρυς Πυθαγορικοὺς εἶναι τοὺς ἐκφέροντας. La version latine donne un autre sens : « Parce que ceux qui l'exposaient n'étaient pas de vrais pythagoriciens ». Mais Porphyre aurait-il dit cela de Modératus qu'il vient de citer et de qualifier de πάνυ σύνετος. Il n'y avait plus d'école vivante, d'enseignement public et oral pour développer et rendre accessibles les théories exposées dans les livres.

[2] Porphyr., *V. Pyth*., 53. ὡς ἴδια τῆς αἱρέσεως.

[3] Cic., *Tim*., I. Post illos *nobiles* Pythagoreos, (le mot *nobiles* rappelle et confirme le mot σπουδαιότατοι d'Iamblique)... quorum disciplina exstincta est *quodam modo* quum *aliquot* secula in Italia Siciliaque viguerit.

[4] Ueberweg prétend qu'Eurytus n'a rien écrit, et que son enseignement a été tout oral. Le passage de la *Métaphysique* (XIV, 5, 1092. b. 10) : Εὔρυτος ἔταττε τίς ἀριθμὸς τίνος, ne contient rien de semblable.

rytus[1] : il avait alors à peu près quarante ans. Or, comme il est né en 427, la date de son voyage est fixée approximativement à l'année 381 av. J.-C. Si les disciples de Philolaüs ont emporté avec eux les principes pythagoriciens, l'extinction partielle de l'école aurait été accomplie au milieu ou vers la fin du IVe siècle, et elle n'aurait alors vécu que 200 à 250 ans : est-ce là ce que Cicéron peut avoir entendu par les mots : *quelques siècles?* Cette formule, dans son sens ordinaire, embrasse au moins quatre ou cinq siècles, et nous conduirait comme les dix-neuf générations de Diogène, vers la fin du IIe siècle ou même le commencement du premier. Mais nous ne sommes pas réduits à de pures conjectures : la vie de l'école, la persistance des mœurs et des enseignements pythagoriciens sont attestés par des témoignages historiques. Les poètes de la comédie moyenne, à la fin du IVe siècle[2] se raillent, il est vrai, pardessus tout, des observances pratiques, des formes extérieures, des rites religieux et superstitieux des Pythagoriciens ; mais ils signalent aussi leurs théories et leurs conceptions philosophiques[3], qui vivaient donc encore, car la comédie ne s'attaque jamais qu'à des ridicules vivants. Au troisième siècle, on nomme un Diodore d'Aspendos qui essaie d'introduire le costume cynique dans les habitudes de la vie pythagoricienne[4]. A la fin de ce siècle,

[1] D. L., III, 6. Apul., *de Dogm. Plat.* « Ad Pythagoræ disciplinam se contulit et ad Italiam iterum venit, et Pythagoreos Eurytum Tarentinum et seniorem Archytam sectatus ».

[2] Alexis, Antiphane, Aristophon, Mnésimachus. Voir les citations dans Zeller, t. V, p. 65, sqq.

[3] Athen., IV, 161, d'Alexis,

Πυθαγορισμοὶ καὶ λόγοι
λεπτοὶ, διεσμιλευμέναι τε φρόντιδες.

[4] Athen., IV, 163, VIII, 348 a. et 350, c. D. L., VI, 13. Iamblique (*V. Pyth.*, § 266), le nomme un disciple d'Arésas. Il doit avoir vécu vers 300 av. J.-Ch. Zeller objecte qu'Arésas n'a pu être le maître de Diodore, puisqu'il est signalé comme ayant échappé à l'attaque des Cyloniens, vers 500 av. J.-Ch. Mais Iamblique (§ 266), en disant qu'Arésas fut sauvé par quelques amis, ne détermine pas à quelle occasion ni à quel moment. Les mouvements révolutionnaires durèrent longtemps dans l'Italie inférieure. Il n'est pas nécessaire que ce fut à l'évènement où périrent 40 ou 60 pytha-

en 209, Caton reçut à Tarente, par un certain Néarque chez lequel il logeait, communication d'une ancienne leçon d'Archytas sur le plaisir, à laquelle auraient autrefois assisté Platon et le samnite Pontius[1]. Que ce dernier détail puisse être une pure fiction de Cicéron, il n'en reste pas moins certain qu'à cette époque, à Tarente, on s'occupait toujours de philosophie pythagoricienne, et qu'on y lisait les livres d'Archytas. A partir de ce moment seulement, c'est-à-dire vers le commencement du IIe siècle, on ne trouve plus ni représentants ni livres de la philosophie pythagoricienne.

C'est une histoire bien singulière que celle de ce L. Petilius, greffier, *scriba*, qui en 181 av. J.-C., à la suite de fouilles pratiquées dans son domaine, découvre deux timbres de pierre, contenant l'un les os, l'autre les écrits de Numa. Ces écrits se composaient de 7 livres en latin, concernant le droit pontifical, et de 7 livres en grec[2] dont le contenu, suivant Varron[3], était d'un caractère purement théologique, mais suivant Pline, Tite-Live et Plutarque d'un caractère philosophique et pythagoricien[4]. Tous ces livres furent brûlés, presqu'aussitôt que découverts, le préteur, Q. Petilius, ayant affirmé qu'ils étaient de nature à compromettre la religion, pleraque dissolvendarum religionum esse[5] Il est hors de doute que ces livres étaient supposés, que Numa n'en était pas l'auteur et que leur contenu n'était ni philosophique ni

goriciens, dont deux seulement, Archippe et Lysis, échappèrent. L'omission du nom d'Arésas indique qu'il s'agit d'autres circonstances. D'ailleurs, en ajoutant χρόνῳ μέν γε ὕστερον, et en le comptant comme le quatrième successeur de Pythagore, Iamblique le rapproche de Diodore, dont l'époque n'est pas d'ailleurs fixée avec précision.

[1] Cic., *Cat*, 12. Veterem orationem Archytæ quæ mihi tradita est Conf Plut., *Cat. maj.*, 2. Il est bien difficile d'admettre que Plutarque ait admis comme historique la pure fiction d'un fait si précis et si circonstancié

[2] Plutarque (*Num*, 22) dit qu'il y en avait 24, dont 12 de chaque espèce.

[3] Cité par S. Aug. *de Civ. D.*, VII, 18. Sacrorum institutorum causæ cur quidque in sacris fuerit institutum.

[4] Plut., *H. Nat.*, XIII, 13. Philosophiæ scripta. T. Liv., XL, 29. Septem Græci de disciplina sapientiæ, quæ illius ætatis esse potuit. Adjicit Antias Valerius Pythagoricos fuisse Plut., *Num.*, 22. δώδεκα δὲ ἄλλας ἑλληνικὰς φιλοσόφους.

[5] T.-Liv., l. l.

pythagoricien, les Romains du second siècle avant J.-C., ne sachant encore ni ce que c'était que la philosophie ni ce que c'était que la philosophie pythagoricienne[1]. Que veut donc dire cette histoire ? Rien, si ce n'est qu'on couvrait du nom vague, célèbre et mystérieux de Pythagore les superstitions et les pratiques des cultes orphiques et dionysiaques qui ressemblaient par certains côtés inférieurs au pythagorisme, et dont la diffusion rapide et générale menaçait l'orthodoxie et la politique romaines. Ce mouvement religieux et révolutionnaire fut arrêté par des répressions sévères prononcées par des commissions mixtes. Rome devait attendre plus de cent ans encore avant que quelques-uns de ses plus illustres enfants s'intéressassent aux sciences spéculatives et à la philosophie.

On ne comprend même guère qu'il ait pu se trouver au milieu du dernier siècle av. J.-C., à Rome, un romain qui s'éprit de la philosophie pythagoricienne et la fit sortir du repos et du silence où elle était comme éteinte. Ce restaurateur du pythagorisme fut, au dire de Cicéron[2], le préteur P. Nigidius Figulus, son ami, ardent partisan de Pompée, et condamné en 46 par J. César à l'exil, où il mourut. C'était sans doute un homme d'une science très variée[3] et comparable pour l'étendue de ses connaissances à Varron[4];

[1] Senec., *Qu. Nat*, VII, 32. Pythagorica illa invidiosa turbæ schola præceptorem non invenit.

[2] Cic., *Tim.*, I. Hunc exstitisse qui illam revocaret (ou renovaret) disciplinam Pythagoreorum. S. Jérôme (Euseb., *Chron*, a. 1972 = 709 ou 45 av. J.-Ch.) se borne à l'appeler Pythagoricien : « Nigidius Figulus Pythagoricus et magus in exilio moritur ».

[3] A.-Gell., *N. Attic.*, IV, 9. Homo, ut arbitror, juxta Varronem doctissimus. Id., *id.*, XIX, 14. Ætas M. Ciceronis et C. Cæsaris... doctrinarum multiformium variarumque artium quibus humanitas erudita est, columina habuit M. Varronem et P. Nigidium... Nigidianæ commentationes non perinde in vulgus exeunt, et obscuritas subtilitasque earum, tanquam parum utilis, derelicta est.

[4] Varron (né en 116, mort en 26 av. J.-Ch.) fait mention de Pythagore (*De Ling. lat.*, VII, 303. *De Re Rustic.*, II, 1, 3. S. Aug., *de Civ. D.*, VII, 35. Id., *de Ordine*, II, 54. Symmach., *Ep.*, I, 4. Censorin., *De D. Nat.*, 9 et 11). D'où tenait-il ces renseignements ? de Nigidius ou d'Alexandre Polyhistor ? Il avait écrit un poème philosophique. Lact., *Div. Inst.*, II, 12, 4. « Empedocles de rerum

comme celui-ci, il avait beaucoup écrit, mais aucun de ses ouvrages n'a pour objet spécial la philosophie[1]. C'était avant tout un grammairien, obscur et subtil, un astronome[2] et un physicien[3] fort savant pour son pays et pour son temps. On ne cite de lui aucun principe, aucune formule, aucune maxime philosophiques qui le rattachent au pythagorisme. Tout ce qu'on peut surprendre dans ce sens, c'est un penchant à l'astrologie, au magisme, à l'horoscopie[4]. Ces pratiques lui valurent des désagréments sérieux : il fut accusé de professer et de propager des doctrines funestes et dangereuses, et de tenir chez lui des réunions secrètes et sacrilèges[5].

natura versibus scripsit, ut apud romanos Lucretius et Varro. » Parmi ses nombreux ouvrages, plusieurs avaient un contenu philosophique et même pythagoricien.

1. *De forma philosophiæ*, en deux livres.

2. Peut-être un traité spécial *de Philosophia* (d'après S. Aug., *de Civ. D.*, XIX, 1)

3. *De principiis numerorum*, en 9 livres, où sans doute étaient exposés les principes de la philosophie pythagoricienne, bien que les fragments conservés ne nous disent rien de précis. S. Augustin (*de Civ. D.*, VII, 35) : « Varron rapporte que Numa et le philosophe Pythagore ont fait usage de l'espèce de divination appelée Hydromancie ». Il cite (*Id.*, XIX, 1) un extrait du *de Philosophia*, où Varron établit qu'il y a 24 sectes de philosophie dogmatique, 24 de philosophie sceptique ; et par une division de ces 48 écoles arrive à compter 298 manières différentes de philosopher.

[1] Les ouvrages de Nigidius sont :

1. *Commentarii Græci*, en 30 livres.
2. Un traité *de Gestu*.
3. Un traité *de Extis*.
4. Un traité *de Diis*.
5. Deux traités d'astronomie, qui décrivaient, en les ornant de commentaires mythologiques, l'un la *Sphæra Græcanica*, l'autre la *Sphæra Barbarica*.
6. Un traité *de Ventis*.
7. Un traité de zoologie intitulé *de Animalibus*.
8. Un traité *de Hominum naturalibus*.

[2] Dion, XLV, 1. « C'était, de tous les hommes de son temps, celui qui connaissait le mieux, τῶν τε τοῦ πόλου διακόσμησιν καὶ τὰς τῶν ἀστέρων διαφορὰς, ὅσατε καθ'ἑαυτοὺς γινόμενοι καὶ ὅσα συμμιγνύντες ἀλλήλοις, ἔντε ταῖς ὁμιλίαις καὶ ἐν ταῖς διαστάσεσιν.

[3] Cic., *Tim.*, 1. Acer investigator et diligens earum rerum quæ a natura involutæ videntur. Macrob., II, 12. Maximus rerum naturalium indagator.

[4] Apul., *de Mag.*, 42. Sueton., *Aug.*, 94. Dion, XLV, 1.

[5] Dion, XLV, 1. ὡς τινας ἀπορρήτους διατριβὰς ποιούμενος. Cicéron, dans sa réponse à Salluste, reproche à celui-ci que : « Abiit in sodalitium sacrilegii Nigidiani ». Les deux déclamations de Salluste comme la réponse sont reconnues apocryphes.

Il est bien difficile de voir en ce personnage le restaurateur d'une doctrine aussi profonde, d'une métaphysique aussi subtile et abstraite que la philosophie des nombres. En tout cas, toute son œuvre est, sous ce rapport, perdue pour nous ; il ne reste rien de lui qui nous dise quelle part réelle il a pu prendre au réveil de la philosophie pythagoricienne, ni quelle contribution il a pu apporter à la psychologie[1].

Il n'en est pas tout à fait de même du traité dogmatique

[1] Je n'ai rien ou presque rien à dire, au point de vue spécial de cette histoire, des philosophes de l'école cynique sous les empereurs romains. Suivant le mot très juste de Zeller (t, IV, p. 686), ce sont des moines, et les moines mendiants du monde antique. Ils veulent ou prétendent vouloir réformer la vie et les mœurs corrompues du milieu social où ils vivent, sans fonder cette réforme sur une connaissance théorique et systématique de la nature des choses et de la nature de l'homme. Leur moyen d'action est la parole, surtout l'exemple de leur vie, de leurs mœurs, de leurs habitudes, appuyé sur quelques maximes absolues de la conscience générale ou de leur conscience propre. Luc., *Dem.*, 3. τοῖς ὁρῶσι καὶ ἀκούουσι παράδειγμα παρέχων τὴν ἑαυτοῦ γνώμην. C'est par ce dernier côté seulement qu'ils intéressent la psychologie qu'ils méprisent d'ailleurs en tant que science. On ne trouve rien qui s'y rattache directement dans Démétrius, l'ami de Sénèque et de Pætus Thraséas. Œnomaüs de Gadara, vivait sous Adrien (117 à 138 ap. J.-Ch.). Il avait écrit un ouvrage où il attaquait, avec la liberté, la violence de langage du cynique (Eus., *Pr. Ev.*, V, 22, p. 213, c. Τοιαῦτα τῆς Οἰνομάου παῤῥησίας... κυνικῆς οὐκ ἀπηλλαγμένα πικρίας), l'art prétendu de la divination et des oracles, et qu'il avait lui-même intitulé Γοήτων φωρά (Theodor., *Gr. Aff. Cur.*, VI, p. 86, 22. καὶ τὸ μὲν ξύγγραμμα φωρὰν γοήτων ὠνόμασε. Euseb., *Pr. Ev.*, VI, 6, 254, d "Ακουε δ'οὖν αὖθις, τοῦ τὴν τῶν γοήτων φωρὰν τὸ οἰκεῖον ἐπονομάσαντος σύγγραμμα). Dans cette critique acerbe, où il n'épargne pas les dieux, il repousse le fatalisme des Stoïciens, auxquels il dit : « Jupiter n'est que la nécessité de votre Nécessité (Eus., *id.*, p. 260, b. ὁ Ζεὺς οὗτος, ἡ τῆς ὑμετέρας ἀνάγκης 'Ανάγκη), et il s'appuie sur le libre arbitre, qui nous est attesté aussi clairement et aussi fortement que notre existence, par la conscience de nous-mêmes. (Theodor., *de Cur. Gr. Aff.*, VI, 561, Paris) : ᾧ τρόπῳ ἡμῶν αὐτῶν ἀντειλήμμεθα, τούτῳ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν αὐθαιρέτων καὶ βιαίων... οὐκ ἄλλο ἱκανὸν οὕτως ὡς ἡ συναίσθησις καὶ ἀντίληψις ἡμῶν αὐτῶν. Il pardonne à Epicure, tant accusé par eux, pour avoir soutenu hardiment d'une part que nous nous portons volontairement aux actes que nous accomplissons, et, d'autre côté et par cela même, que ni sage ni Dieu ne peut attribuer à la nécessité les actes et les résolutions de notre volonté propre. Eus., *Pr. Ev.*, VI, 6 261, b. πεπεισμένοι ὅτι οὐκ ἄκοντες ἀλλὰ βουλόμενοι χωροῦσιν ἐφ' ἃ χωροῦσιν. Ἃ δ' ἂν βουληθῶσιν οὔτε θεὸς οὔτε ἄνθρωπος σοφιστὴς... τολμήσειε λέγειν ὅτι ὑποτέτακται. De Démonax (de 50 à 150 ap. J.-Ch.), nous ne connaissons que la vie racontée avec tant de louanges par Lucien. Il ne semble pas avoir adopté de théories philosophiques particulières, et Lucien lui-même ne saurait dire quelle école il préférait. *Dem.*, 5. φιλοσοφίας δὲ εἶδος οὐχ ἓν ἀποτεμνόμενος, ἀλλὰ πολλὰ ἐς ταὐτὸ καταμίξας, οὐ πάνυ τι ἐξέφαινε τίνι αὐτῶν ἔχαιρεν. Tout cynique qu'il fut et se proposant pour modèle le philosophe de Sinope, il aimait mieux se comparer à Socrate. Il prétendait n'avoir point eu de maître,

attribué à Ocellus de Lucanie qui appartient probablement à la seconde moitié du dernier siècle av. J.-Ch., et où nous retrouvons des idées véritablement pythagoriciennes et en même temps d'autres conceptions que l'esprit éclectique y a fait pénétrer.

Ces idées s'étaient conservées sans altération profonde, à mon sens, depuis Philolaüs qui les avait le premier exposées par écrit, et je suis encore disposé à considérer comme exact et fidèle le résumé qu'a extrait Alexandre Polyhistor[1] d'un ouvrage intitulé Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα, dont l'auteur et l'époque sont également inconnus et qui est reproduit par Diogène de Laërte[2]. Zeller, se fondant sur les opinions et les formules stoïciennes qu'il trouve dans cet extrait et qui n'appartiennent pas, suivant lui, à l'ancien pythagorisme, ramène la date de l'ouvrage au commencement du dernier siècle av. J.-Ch., c'est-à-dire à l'époque où l'esprit éclectique commence à exercer une sérieuse influence sur toutes les écoles. Cette

pas même Epictète, et avoir été porté, dès son enfance, à la philosophie, par un goût naturel et inné. Id., 3. οἰκείας... ὁρμῆς καὶ ἐμφύτου πρὸς φιλοσοφίαν ἔρωτος ἐκ παίδων.

Les Cyniques ont vécu jusqu'au milieu du IVe siècle. S. Augustin (354 + 430) constate leur existence de son temps, en même temps que celle des péripatéticiens et des platoniciens. La victoire officielle du christianisme les fit disparaître, ou plutôt apparaître sous un autre nom et un autre costume. Julien les compare (*Or.*, VII, p. 224) aux chrétiens ἀποκτισταί (qui sæculo renunciaverunt). Les ascètes chrétiens, en effet, d'abord vivant isolés et indépendants, ne reçurent que plus tard une organisation, une discipline, une règle. L'histoire de la psychologie, ni même celle de la philosophie, n'a pas davantage à s'occuper des Sextiens, qu'ils aient été Stoïciens ou Pythagoriciens. Il ne reste rien de leurs ouvrages ni de leur doctrine, que des noms et des éloges. Je ne transcris ici, pour mémoire, que leurs noms : 1. Q. Sextius, né vers 70 av. J.-Ch. ; — 2. Sextius, son fils; — 3. Sotion, qui vit à Alexandrie, dont Sénèque suivit les leçons, de 18 à 20 ap. J.-Ch. ; — 4. Cornelius Celsus ; — 5. L. Crassitius de Tarente ; — 6. Papirius Fabianus, ces trois derniers disciples de Sotion, qui a, comme Q. Sextus, écrit en grec. Conf. Senec., *Nat. Qu.*, VII, 32; *Ep.*, 108 ; *Ep.*, 59 ; *Ep.* 64.

[1] Suidas (V.) nous apprend qu'Alexandre vivait à Rome au temps de Sylla, et un peu plus tard. C'était un affranchi à qui Sylla accorda les droits de citoyen romain (Serv., *in Æneid.*, X. 388), et dont Hygin, l'affranchi d'Auguste, fut le disciple (Sueton., *De Ill. Grammat.*, 20).

[2] D. L., VIII, 23. Φησὶ δ'ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν.

hypothèse ne me paraît pas justifiée suffisamment, et il me semble vraisemblable que l'ouvrage remonte à une date plus reculée. Il ne faut pas oublier qu'après avoir introduit l'extrait fait par Alexandre par ces mots : « Voici ce qu'Alexandre, dans ses *Successions des philosophes* dit avoir rencontré dans des mémoires pythagoriciens, Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα, » Diogène termine la citation par ces termes : « Aristote donne des renseignements qui s'accordent parfaitement avec ceux-ci [1]. » Ainsi l'exactitude de l'exposé est confirmée par le témoignage d'Aristote, non pas que je veuille dire que l'auteur de ce livre où a puisé Alexandre est antérieur à Aristote, mais simplement qu'il se trouve, dans son exposition de la philosophie pythagoricienne, d'accord avec celle qu'en avait donnée Aristote dans les écrits spéciaux qu'il avait, comme on sait, consacrés à cette école [2].

Sans prétendre que dans le cours du temps les doctrines de Pythagore, exposées par écrit par ses disciples et leurs successeurs, n'aient pas reçu des développements importants, des formules plus précises, n'aient rien emprunté aux écoles contemporaines, surtout dans les formes de l'exposition et de la technologie philosophiques, je ne vois aucune raison d'admettre que le résumé très précis et très complet que nous en donne l'écrit en question n'est pas fidèle et exact. Il faut remarquer que la doctrine pythagoricienne était assurément fixée et arrêtée quand le stoïcisme naquit. Les points de ressemblance qu'on signale entre les deux systèmes s'expliquent plus naturellement par les emprunts que Zénon et Chrysippe ont pu faire et ont certainement faits au pythagorisme que par l'hypothèse contraire [3]. Pourquoi, par exemple, la con-

[1] D. L., VIII, 36. καὶ τὰ τούτων ἐχόμενα ὁ Ἀριστοτέλης.

[2] *De la Philosophie d'Archytas*, en trois livres, et *des Pythagoriciens*, en un livre. Aristoxène, le péripatéticien, avait écrit aussi des Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις.

[3] M. Ravaiss., *Ess. s. la Met d'Ar.*, t. II, p. 321. « C'est sans doute à eux (aux Pythagoriciens) que les Stoïciens avaient dû en grande partie les éléments de cette théorie qui faisait consister la perfection dans la proportion, fondement de la beauté ». Je ne suis pas même certain que l'idée de la tension, qui, d'ailleu ne se présente

ception du monde comme un être vivant et intelligent serait-elle un élément étranger au pythagorisme et introduit du dehors dans le système? Presque tous les philosophes grecs ont admis cette hypothèse, sauf Démocrite et Épicure. Aristote appelle σπέρμα [1] cet Un composé qui constitue l'âme du monde et par la vertu duquel, suivant les Pythagoriciens, le monde vit, respire, est un, éternel, et se développe. Quoi de plus conforme aux principes pythagoriciens que de concevoir ce germe comme ayant en soi toutes les mesures, toutes les lois rationnelles, tous les *nombres* de son développement vital *harmonique*[2]? Si les σπερματικοὶ λόγοι des Stoïciens ont de l'analogie avec cette conception, ne serait-ce pas qu'ils en ont emprunté le principe à la doctrine des nombres et de l'harmonie, au pythagorisme, qui fonde toute la nature des choses sur la notion de rapports mesurés et calculés? Sans recommencer à fond une discussion qui a eu sa place ailleurs, j'en ai dit assez pour être autorisé à conclure que ce n'est pas avec l'ouvrage où Alexandre Polyhistor a trouvé un exposé systématique et résumé de la philosophie pythagoricienne que commence ce qu'on appelle le néopythagorisme. Comme toutes les autres, et plus encore que les autres, l'école pythagoricienne est restée fidèle à elle-même; elle a

qu'accidentellement dans le pythagorisme, ait été empruntée aux Stoïciens. V. mon *Pythagore*, t. II, p. 82. Sext. Emp., IX, 127. τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. Cicéron la rapporte à Pythagore lui-même (*de N. Deor.*, I, 11). Pythagoras. . censuit animum esse per naturam rerum *intentum* et commeantem. Qu'est-ce que c'est que cette force autogène qui maintient le monde dans l'unité, αὐτογενῆ συνοχήν, suivant Philolaüs? Qu'est-ce que cette puissance αὐτόεργος qui réalise l'être dans l'individualité? Qu'est-ce que c'est que ce principe de vie, qui pénètre l'univers entier et forme la chaîne sans fin qui relie tous les êtres les uns aux autres, animaux, hommes et dieux? Si ce n'est pas la tension même, c'est quelque chose qui lui ressemble singulièrement.

[2] Ar., *Met.*, XIV, 3, 1091, a. 15, où il reproche aux pythagoriciens d'admettre une génération réelle de choses éternelles.

[1] D. L., VIII, 29. Ce n'est pas d'ailleurs du monde, mais de l'enfant, βρέφος, dont l'extrait de Polyhistor dit : ἔχειν δ'ἐν ἑαυτῷ πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς. Quant au germe, σπέρμα, il est dit : μορφοῦσθαι δὲ τὸ μὲν πρῶτον παγέν ἐν ἡμέραις τεσσαράκοντα, κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους.

conservé l'héritage des ancêtres, accru, développé, modifié dans ses formes peut-être, mais non renié ou altéré.

Le néopythagorisme a pour caractère éminent la combinaison éclectique d'idées platoniciennes et des principes pythagoriciens ; mais ces éléments ont entre eux une affinité si naturelle, ils se fondent si intimement qu'il est souvent difficile de distinguer, si ce n'est par des caractères externes, les platoniciens pythagorisants des pythagoriciens platonisants. Les premières traces manifestes et profondes de cette combinaison, assez profondes pour justifier le nom que la critique lui donne, — car les pythagoriciens récents n'ont jamais eu la pensée de renouveler la doctrine qui leur avait été transmise et prétendaient ne faire que la reproduire en la commentant, — ces premières influences éclectiques se rencontrent dans le traité : *De la nature du Tout*, Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, que le texte même attribue à un Ocellus de Lucanie [1] que Zeller reporte à la seconde moitié du dernier siècle av. J.-Ch., et que V. Rose fait remonter encore plus haut, au commencement du IIe siècle [2].

L'auteur commence par déclarer que ses doctrines s'appuient d'une part sur des recherches expérimentales et des observations personnelles, et d'autre part sur les principes de la raison [3].

[1] § 1. τὰ δὲ συνέγραψε Ὄκελλος ὁ Λευκανός. Ce nom est presqu'unanimement reconnu comme supposé par la critique. La lettre, apocryphe ou authentique d'Archytas à Platon, nous désigne Ocellus comme pythagoricien et auteur de livres pythagoriciens. D. L., VIII, 80. « περὶ δὲ τῶν ὑπομναμάτων ἐπεμελήθημες καὶ ἀνήλθομες ὡς Λευκάνως καὶ ἐνετύχομες τοῖς Ὀκέλλω ἐκγόνοις ». Archytas ajoute qu'il a acheté les ouvrages d'Ocellus et qu'il les lui envoie. Iamblique (*V. Pyth.*, § 267) cite Ocellus parmi les pythagoriciens de Lucanie, avec Oculus, son frère. Proclus (*in Tim.*, 150) l'appelle le précurseur de Timée, τὸν τοῦ Τιμαίου πρόοδον, et dit que tous deux donnaient à chaque élément deux propriétés actives, δύο δυνάμεις, au feu le chaud et le sec, à l'air le chaud et l'humide, etc. Il ajoute qu'il tire ces renseignements du traité d'Ocellus, ἐν τῷ περὶ φύσεως. »

[2] Val. Rose, *de Ar. libr. ord.*, p. 11, sqq. « Ocelli denique Lucani libri in pseudoplatonica ad Archytam epistola citati, quam, ut ceteras epistolas a Thrasyllo recensitas, jam Aristophanem habuisse credo ». Il s'agit d'Aristophane de Bysance, disciple d'Eratosthène, né en 276 av. J.-Ch., et maître d'Aristarque, qui vivait vers 140 av. J.-Ch.

[3] § 1. τὰ μὲν τεκμηρίοις σαφέσι τε καὶ παρ' αὐτῆς τῆς φύσεως ἐκμαθὼν, τὰ δὲ καὶ δόξῃ μετὰ λόγου τὸ εἰκὸς ἀπὸ τῆς νοήσεως στοχαζόμενος.

Le monde, qu'il appelle τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν, ou encore ὁ σύμπας κόσμος, est le système complet et parfait de tous les êtres : en dehors de lui, il n'y a rien[1]. Il est incréé et incréable [2] ; il a toujours existé et existera toujours ; car s'il était temporaire, il ne serait déjà plus. S'il était créé, on pourrait dire de quoi il a été formé, c'est-à-dire on pourrait déterminer son principe premier, τὸ πρῶτον ; s'il était périssable, on pourrait dire ce qu'il deviendrait après sa dissolution, c'est-à-dire déterminer sa fin dernière, τὸ ἔσχατον ; il y aurait ainsi quelque chose avant et quelque chose après le tout : ce qui implique contradiction. Tout ce qui a en soi le principe de la génération, du devenir et de la dissolution, est sujet à deux sortes de changements : l'un du plus petit au plus grand, du pire au mieux ; c'est ce qu'on appelle proprement génération, γένεσις. Le terme de ce mouvement est l'ἀκμή, le point maximum du développement de l'être, l'état de plénitude de sa force. Le second va du plus grand au plus petit, du mieux au pire ; le terme de ce mouvement est la destruction et la dissolution, φθορὰ καὶ διάλυσις. Si le monde était créé, il connaîtrait toutes ces phases ; car tout être sujet à cette loi du développement, διέξοδος[3], a trois termes et deux intervalles : la génération,—le maximum de force,—la fin, et entre ces trois points, l'intervalle qui sépare la génération du terme maximum, et l'intervalle qui s'étend du terme maximum à la fin dernière. Il y a des signes, des preuves qu'il en est ainsi : ce sont l'ordre, la proportion, la figure, la situation, l'intervalle, les propriétés, les rapports de vitesse, le nombre et le temps de ces mouvements. Or le monde ne nous offre aucun de ces signes : il est toujours dans le même état, toujours égal,

[1] *Id*, § 7.

[2] Sur la doctrine de l'éternité du monde dans l'école pythagoricienne depuis Philolaüs, qui n'exclut pas un exposé de sa genèse, κατ'ἐπίνοιαν, διὰ διδασκαλίαν, V. Mon *Pythagore*, t. II, p. 87.

[3] § 4 ἔχουσα διέξοδον. Le mot est employé dans le sens du mouvement vital complet et de tous les changements qu'il entraîne, depuis la naissance de l'être jusqu'à sa mort.

toujours semblable à lui-même. Toutes les choses que le monde embrasse sont en rapport harmonieux avec lui, tandis qu'il n'a de rapport avec rien qu'avec lui-même. Il conditionne tout et n'est conditionné par rien. Les animaux ont besoin de l'air pour respirer, la vue a besoin de la lumière, le soleil lui-même et les astres ont besoin de ce système général organisé dont ils ne sont qu'une partie. Le monde n'a besoin que de lui-même.

Tout ce qui est pour une autre chose la cause de l'existence, de la stabilité, a certainement en soi ces mêmes perfections qu'il communique. Le monde est pour toutes les autres choses et êtres la cause de leur existence, de leur persistance dans l'être, de leur perfection propre : il est donc par lui-même éternel et parfait, αὐτοτελής [1].

S'il venait à se dissoudre, il se dissoudrait ou dans un être et alors le tout ne serait pas tout entier détruit, ou dans un non être : ce qui est impossible; car il est absurde de penser que l'être soit réduit à n'être pas [2]. Par quoi d'ailleurs le monde serait-il détruit ? par une cause externe ? il n'en est pas, puisqu'il n'est rien en dehors du Tout. Par une cause interne ? Mais cette cause, faisant partie du Tout, ne doit qu'à lui son existence, sa durée, sa vie, son âme, et ne saurait posséder une force supérieure à cette force qui lui donne toute sa force [3]. La partie ne saurait être plus puissante que le Tout dont elle fait partie.

On voit se manifester l'éternité du monde, dans un ordre décroissant, il est vrai, depuis les corps premiers, les astres, qui se meuvent d'un mouvement constant et constamment uniforme, et changent de lieu sans éprouver aucun change-

[1] C'est l'axiome d'Aristote, *Met.*, II, 4. ἀεὶ γὰρ δι'ὃ ὑπάρχει ἕκαστον ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει. Les scolastiques l'ont traduit ainsi : Propter quod unum quodque tale est, et illud magis.

[2] C'est l'argument des Éléates.

[3] Ocell., Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως. Ch. I, § 11. ἄγεται γὰρ τὰ πάντα ὑπὸ τοῦ Παντὸς καὶ κατὰ τοῦτο σώζεται καὶ συνήρμοσται καὶ βίον ἔχει καὶ ψυχήν.

ment dans leur essence[1], jusqu'aux corps de second ordre, tels que l'air et le feu, qui changent d'essence sans changer de lieu ; car le feu devient air; l'air devient eau ; les plantes, parties d'un germe, à la suite d'une série de développements, reproduisent, en se décomposant, un germe pareil, formant ainsi une sorte de cercle[2], leur mouvement vital revenant constamment à son point de départ : avantage que ne possèdent pas les hommes, qui meurent tout entiers[3]. Enfin l'infinité de la figure sphérique du monde, figure qui n'a ni commencement ni fin, l'infinité de son mouvement, du temps dans lequel il se meut, l'immuabilité de son essence, prouvent que le monde est infini lui-même, incréé, incorruptible, indestructible.

Dans le Tout, il y a deux sortes de choses : le devenir et la cause du devenir. Le devenir a lieu partout où il y a changement et modification du substrat[4]; la cause du devenir existe partout où le substrat reste identique. Il est clair qu'à la cause du devenir appartiennent le faire et le mouvoir; c'est ce qui cause dans une autre chose la génération, et joue le rôle de l'agent, de l'homme et du père. A ce qui est susceptible de devenir appartiennent le souffrir et le être mû ; c'est ce qui engendre en soi-même, γεννῶν ἐν ἑαυτῷ, et remplit la fonction du patient, de la femme, de la mère. L'une est donc cause motrice, transitive, efficiente; l'autre intransitive, passive, mue[5]. Ce sont les Destins, les Parques, αἵ Μοῖραι, qui déterminent et séparent de l'autre la partie du monde toujours passive et mue, l'une au-dessus, l'autre au-dessous de la lune ; car la région de la révolution de la

[1] Id., *id.*, ch. I, § 11. διέξοδον οὐκ ἐπιδεχόμενα τῆς οὐσίας.

[2] Id., *id.*, ch. I, § 13. ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὴν διέξοδον ἐπιτελουμένης τῆς φύσεως.

[3] On saisit ici, encore qu'obscurément déterminée, l'idée d'un lien, d'un rapport continu qui unit toutes les parties de l'univers, depuis les plus hautes jusqu'aux plus basses, et d'une série décroissante de perfections d'un côté, faisant pendant à une série croissante d'imperfections de l'autre.

[4] Id., *id.*, ch 2, § 1. μεταβολὴ καὶ ἔκβασις τῶν ὑποκειμένων.

[5] On trouve déjà ces distinctions dans Archytas (Simplic., *in Categ.*, 84, β; 23, γ; *in Phys.*, 51, b. o), ce qui fait que Zeller conclut à leur inauthenticité.

lune constitue comme une sorte d'isthme qui sépare l'immortel du devenir. Tout ce qui est au-dessus de la lune ou sur elle, τὸ ἐπ' αὐτῆς, contient la race des Dieux ; tout ce qui est au-dessous est le domaine de la discorde et de la nature, νεικοῦς καὶ φύσεως κατέχει γένος. Une troisième espèce de choses est composée des deux autres, c'est-à-dire de l'élément divin toujours en mouvement[1], de l'éther, et de l'élément créé et toujours changeant : c'est ce que l'on appelle proprement le monde.

Dans ce monde sublunaire on distingue : 1. Un corps apte à être saisi par le toucher, qui se trouve dans toutes les choses de l'ordre du devenir, et qui est la puissance de ce qui deviendra[2]. C'est la matière, qui n'a par soi ni essence, ni qualité, ni quantité, ni aucune détermination de l'être. 2. Le second élément qu'on rencontre dans les choses du monde sublunaire, ce sont les oppositions des qualités, ἐναντιότητες : le froid et le chaud, l'humide et le sec, et les autres. 3. Le troisième, ce sont les essences ou êtres, οὐσίαι, dont ces qualités sont les puissances, δυνάμεις, c'est-à-dire le feu, l'air, l'eau et la terre. De ces puissances, deux, le chaud et le froid, sont causes et causes efficientes ; deux, sont matérielles et passives, ὕλη καὶ παθητικά. De la combinaison des qualités et des éléments naissent les choses, et de la prédominance de l'un ou de l'autre, dans le mélange, naissent leur caractère spécifique.

L'homme n'est point né de la terre, ni les animaux, ni les plantes. L'organisation du monde ayant toujours existé telle qu'elle est, tout ce qui est en lui a toujours été tel qu'il est. Ses parties et les parties de ses parties ont toujours existé

[1] Ocell., *id.*, ch. 2, § 23. τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείον. Je changerais volontiers θέοντος en ἐόντος. Si l'on ne veut pas adopter ce léger changement, il faudra, pour éviter de mettre le mouvement dans la partie divine du monde, concevoir que la constance du mouvement de l'éther et sa rapidité infinie sont équivalents à l'immuabilité.

[2] *Id.*, ch. 2, § 3. Ocellus emploie encore les formules platoniciennes, πανδεχές et ἐκμαγεῖον.

telles qu'elles sont. Le genre humain a donc toujours existé, et existé sur la terre, qui est son domaine propre. Les Dieux ont pour demeure le Ciel; dans la région au-dessus de la terre, ἐν μεταρσίῳ τόπῳ, habitent les démons[1].

Le quatrième chapitre de l'ouvrage, qui en est le dernier, est tout entier consacré à la morale pratique et aux devoirs du mariage. La conservation de l'espèce, qui remplace l'immortalité de l'individu, et non le plaisir, est la fin du commerce de l'homme et de la femme, ἡ μῖξις. L'homme doit se rapporter au tout, dont il n'est qu'une partie, et réparer par la génération des enfants les pertes que le tout subit nécessairement.

Ce livre, l'un des plus anciens documents du pythagorisme nouveau[2], imprégné de notions stoïciennes et platoniciennes, et qui a exercé une influence considérable par la précision des idées et la logique sévère de la méthode, ne se rattache à la psychologie que par ses vues anthropologiques et ses maximes morales. Il ne faut pas oublier toutefois que son objet comme son titre, περὶ παντὸς φύσεως, le ramène dans le cercle de nos études historiques sur l'âme; car l'âme est

[3] Ocell., *id.*, ch. III, 3.

[2] Il n'était pas le seul qu'on attribuât à Ocellus. La lettre d'Archytas à Platon (D. L., VIII, 80) mentionne parmi ceux du même auteur qu'il lui adresse, τὰ περὶ νόμω καὶ βασιλείας καὶ ὁσιότατος, qui faisaient sans doute trois ouvrages différents, et d'autres encore, τὰ λοιπά, qu'il n'a pas pu retrouver, et qu'il lui promet de lui envoyer s'il les découvre. Stobée (*Ecl.*, I, 338) donne du περὶ νόμω un extrait, où est défini *le causant*, αἴτιον, par la formule δι'ὃ γίγνεταί τι, et il cite textuellement le passage suivant : « La vie contient, συνέχει, le corps des animaux ; la cause de la vie est l'âme. L'harmonie contient le monde, et la cause de l'harmonie est Dieu. La concorde contient les familles et les états, et la cause de la concorde est la loi. Quelle est donc la cause et la nature, αἰτία καὶ φύσις, qui fait que le monde est dans son tout harmoniquement organisé, et qu'il ne tombe jamais dans le désordre, tandis que les états et les familles ont une vie si courte. Tout ce qui est créé et mortel par nature, a, dans la matière dont il est composé, la cause même de sa ruine; car il est composé d'une matière changeante et toujours passive, ἀειπαθέος. Car c'est par la régénération, ἀπογέννασις, des choses créées, que se conserve la matière génératrice. L'élément éternellement mobile (ἀεικίνητον, peut-être ἀκίνητον), gouverne; l'élément éternellement passif est gouverné ; l'un est en dignité, premier, l'autre est second ; l'un est divin, jouit de la pensée et de la raison ; l'autre est créé et sans raison, ἄλογον.

pour ce pythagoricien le principe de *la nature* ou du système général des choses, et l'ouvrage pourrait être intitulé περὶ ψυχῆς, comme celui de Timée de Locres, dont je n'ai à dire que quelques mots.

Le traité attribué à ce pythagoricien [1] est dans les manuscrits intitulé : περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος ; par Jamblique : περὶ φύσεως κόσμου καὶ ψυχᾶς [2] ; par Proclus, simplement : περὶ φύσεως. Platon, sans lui attribuer d'écrits, nomme Timée un des plus grands philosophes [3]. Pline le naturaliste est le premier qui semble avoir eu son livre sous les yeux, à moins que la phrase : *ut Timæo placet*, ne s'applique au *Timée* de Platon [4]. Dans Nicomaque de Gérase [5], on lit : « Nous allons exposer un fragment de ce qu'on appelle le Canon pythagoricien, très exactement fait suivant les idées du maître, non pas comme l'ont altéré Ératosthène et Thrasylle, mais d'après Timée de Locres et Platon, qui l'a suivi. [6] »

Il résulte de ces citations [7] que l'ouvrage existait au IIe siècle, peut-être, d'après le témoignage de Pline, s'il s'y rapporte, au Ier ap. J.-Ch. La conformité complète de la doctrine qui y est exposée sur la création du monde et de l'âme du monde, avec le *Timée* de Platon, qu'il résume avec une grande précision et une extrême clarté, ne lui laisse aucune

[1] Cic., *de Fin.*, V, 29; *de Rep.*, I, 10. Procl., *in Tim.*, I, 3. αὐτὸ τοῦ Πυθαγορικοῦ Τιμαίου γράμμα περὶ φύσεως. Conf. *in Tim.*, III, 197. Suid. V φιλόσοφος Πυθαγορείος, μαθηματικὰ περὶ φύσεως, περὶ τοῦ Πυθαγόρου βίου. Ménage (ad D. L., p. 353, b) estime que l'auteur de cette biographie n'est pas Timée de Locres.

[2] Iambl., *in Nicom. Arithm.*, p. 148, b. Τιμαῖος τ'οὖν ὁ Λοκρὸς ἐν τῷ περὶ... κ. τ. λ.

[3] Plat., *Tim.*, 20, a. φιλοσοφίας δὲ αὖ κατ'ἐμὴν δόξαν ἐπ'ἄκρον ἁπάσης ἐλήλυθε.

[4] *H. Nat.*, II, 18. Pline est né en 23 et mort en 79 ap. J.-Ch.

[5] Pythagoricien de la première moitié du IIe siècle.

[6] *Harmonic.*, L. I, p. 24, ed. Meib.

[7] On pourrait les multiplier. Ainsi, il est cité par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 604, a), qui vit vers la fin du IIe siècle et le commencement du IIIe, et Eusèbe (*Præp. Ev.*, XIII, 681), qui ne fait répéter le renseignement de Clément : « Timée de Locres, dans son φυσικόν σύγγραμμα ».

place dans cette analyse des théories psychologiques des néopythagoriciens Je me borne à citer un extrait de Stobée, relatif à l'harmonie mathématique, c'est-à-dire idéale. « Modératus, dit Jamblique, rapporte à l'âme cette harmonie qui établit la proportion et l'accord dans les choses discordantes, tandis que Timée rapporte à l'âme, dans les substances, les êtres vivants, et dans leurs générations, l'harmonie considérée comme le principe central et unifiant[1]. »

Le but et l'effort de l'auteur est évidemment de rattacher à son école les idées platoniciennes concernant la composition mathématique de l'âme du monde.

§ 2. — *Modératus.*

Bien avant cet ouvrage, sous le règne de Néron[2], Modératus de Gadès avait fait en onze livres une exposition savante et profonde de la doctrine pythagoricienne[3], d'où Simplicius a tiré les passages qu'il cite au premier livre de ses commentaires sur la *Physique* d'Aristote[4]. S. Jérôme prétend que Jamblique, dans son commentaire sur les *Vers d'Or*, s'est beaucoup servi de cet éloquent philosophe[5]. Porphyre rapporte qu'Origène, outre Platon, Numénius et autres pythagoriciens, pratiquait assidûment les livres de Modératus[6]. Étienne de Bysance lui attribuait, en outre, cinq livres de *Leçons pythagoriciennes*[7], Πυθαγορικαὶ Σχολαί.

[1] Dans son περὶ ψυχῆς. Stob., *Ecl.*, I, 864. τὴν δ'ὡς ἐν οὐσίαις καὶ ζωαῖς καὶ γενέσει τούτων μεσότητα καὶ σύνδεσιν ὁ Τιμαῖος αὐτῇ (τῇ ψυχῇ) ἀνατίθησι.

[2] Néron, emp., de 54 à 68 ap. J.-Ch. Plutarque (*Symp.*, VIII, 7) raconte qu'il avait été un jour invité à dîner par Syllas de Carthage avec un nommé Lucius d'Etrurie, disciple de Modératus le pythagoricien.

[3] Porphyr., *V. Pyth.*, 48. πάνυ συνετῶς ἐν ἕνδεκα βιβλίοις συναγαγὼν τὸ ἀρέσκον τοῖς ἀνδράσι.

[4] Comm., LXV.

[5] *C· Rufin* « In quo latissimo opere philosophus commentatus est Iamblichus, imitatus ex parte Moderatum virum eloquentissinum.

[6] *C. Christ.*, III, dans Eusèbe (*Hist. Eccl.*, l. VI, c. 19 : συνῆν τοῖς τε Νουμηνίου... καὶ Μοδεράτου. Conf. Niceph. Call., *Hist. Eccl.*, V, 13; Suidas, v. Ὠριγένης.

[7] Steph. Byz., v. Γάδειρα.

D'après Modératus qui, suivant le mot de Porphyre, croit ne reproduire que les idées mêmes des maîtres de l'école, τὸ ἀρέσκον τοῖς ἀνδράσι, la Raison, dont l'unité est l'essence[1], voulant, comme le dit Platon, constituer d'elle-même la génération des êtres, sépara de soi la quantité, et la priva par là de toutes les formes et de tous les rapports qui sont de son essence[2]. Cette quantité, conçue par la privation de l'unité pensante[3], qui embrasse en elle toutes les raisons des êtres, est le paradigme, le modèle de la matière des corps. C'est cette matière que Platon et les Pythagoriciens appellent la quantité, τὸ ποσόν, non pas la quantité dans son idée incorporelle[4], mais la quantité produite par privation, par dissolution, par extension, par division, par la séparation d'avec l'être. C'est pour cela que la matière paraît être le mal, puisqu'elle s'éloigne du bien. De cette quantité abstraite, de la notion pure de la quantité sans détermination aucune, comment Modératus arrivait-il à constituer la quantité concrète, c'est ce qu'on ignore. Cette notion de la matière considérée comme une substance sans forme, ce sont, dit Simplicius, les Pythagoriciens qui paraissent l'avoir conçue les premiers parmi les Grecs, et après eux, Platon, comme le raconte Modératus; car celui-ci, οὗτος, pose le premier Un au-dessus de l'être et de toute essence; le deuxième Un, qui est l'être réel et l'intelligible, τὸ ὄντως ὂν καὶ νοητόν, est ce qu'il dit être les Idées, τὰ εἴδη. Le troisième qui est le Psychique, participe de l'Un et des Idées et est l'espèce des êtres sensibles. La dernière et quatrième espèce d'êtres, quoique ne participant (ni à l'Un ni aux Idées) est cependant pourvue d'ordre, κεκοσμῆσθαι, parce que l'Un et les Idées y apparaissent, s'y réflètent, κατ' ἔμφασιν ἐκείνων, leur matière étant

[1] Simplic., *in Phys.*, f° 50, b. ὁ ἑνιαῖος λόγος.
[2] Id., *id.*, l. l. κατὰ στέρησιν αὑτοῦ ἐχώρησε τὴν ποσότητα, πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὑτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν.
[3] Id., *id.*, l. l. τοῦ ἑνιαίου λόγου.
[4] Id., *id.*, l. l. οὐ τὸ ὡς εἶδος πόσον.

l'ombre du non être, qui est primitivement dans la quantité, c'est-à-dire dans la matière intelligible, ou plutôt procédant de ce non être. Aussi Porphyre, dans son second livre sur *la Matière* citant et comparant les idées de Modératus, écrit ceci : « L'unité intelligible voulant, comme le dit Platon, composer de soi-même la génération des êtres par une privation de son essence, a séparé de soi la quantité, la privant de toutes les formes et de tous les rapports qui lui appartiennent à elle-même. »

C'est ce passage qui a fait dire à M. Ravaisson[1] : « Modératus de Gadès compte avec la matière trois principes des choses : la première unité, supérieure à l'être et à toute existence ; la seconde unité, qui est le véritable être ou l'intelligible, c'est-à-dire encore les idées ; la troisième, qui est l'âme, et qui participe et de l'unité absolue et des idées. » M. Vacherot a reproduit à peu près littéralement cette interprétation[2]. « Ce philosophe (Modératus) comptait avec la matière trois principes des choses : la première unité, supérieure à l'être et à toute essence ; la seconde unité, qui est le véritable être, l'intelligible, les idées ; la troisième unité, qui est l'âme, et comme telle, participe de l'unité et des idées. Quant à la matière, Modératus essayait de la rattacher au principe divin. Dieu, selon lui, aurait séparé la quantité en s'en retirant, et en la privant des formes et des idées dont il est le type suprême. Cette quantité, différente de la quantité idéale et primitive qui subsiste en Dieu, était la matière proprement dite. » Zeller n'accepte pas ce sens ; dans la phrase : ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδεράτος ἱστορεῖ· οὗτος γὰρ... ἀποφαίνεται, il rapporte le mot οὗτος à Platon et non à Modératus, et dans la phrase : καὶ ταῦτα ὁ Πορφύριος... παραθέμενος γέγραφεν, il veut voir les paroles de Porphyre, et non celles de Modératus, transcrites par ce dernier. Grammaticalement, les deux sens se peuvent sou-

[1] *Ess. s. la Mét. d'Ar.*, t. II, p. 336.
[2] *Hist. de l'École. d'Alex.*, t. I, p. 309.

tenir ; car malgré le temps passé de παραθέμενος, on peut très régulièrement traduire : Voici les termes de Porphyre, qu'il a transcrits de Modératus. Quant au fond, il me semble que Simplicius aurait hésité à attribuer expressément à Platon la théorie des trois unités, qu'il n'a certainement pas professée, et si par Platon on peut entendre l'école néoplatonicienne, qui l'a, il est vrai, ainsi entendu, n'est-il pas au moins aussi vraisemblable que Simplicius pouvait la rapporter à un philosophe de l'école des néopythagoriciens? L'interprétation de MM. Ravaisson et Vacherot est donc, sinon la seule possible, du moins et de beaucoup la plus justifiée. Il en résulte que *le Psychique*, c'est-à-dire le principe de la vie et de l'intelligence, est un des éléments de la nature des choses, que dominent l'unité absolue et l'intelligible placé au-dessus de l'intelligence.

Parlons maintenant de l'harmonie, non pas de celle qui a sa racine et son fondement dans les êtres corporels, mais de l'harmonie mathématique[1], c'est-à-dire de celle qui se ramène à un nombre. Cette harmonie, considérée comme la cause qui établit la proportion et l'accord dans les choses disproportionnées et discordantes, Modératus la rapporte à l'âme[2] et cette âme est définie par lui comme le principe qui embrasse et contient les idées et les raisons des choses[3]. C'est, comme dirait Platon, le lieu des idées des choses. Cette âme harmonifiante, mathématique est un nombre. Le nombre, pour en donner une définition générale, est un système de monades ou bien le développement, le processus de la pluralité venant de la monade et le retour de la pluralité à la monade d'où elle est partie, ou la quantité limitant les monades[4], c'est-à-

[1] Stob., *Ecl.*, 864. οὐ τὴν ἐν σώμασι ἐνιδρυμένην, ἀλλ'ἥτις ἐστὶ μαθηματική.
[2] Stob., *Ecl.*, 864. τὴν τὰ διαφέροντα ὡπωσοῦν σύμμετρα καὶ προσήγορα ἀπεργαζομένην.
[3] Id., *id.*, 862. ὡς δὲ λόγους περιέχουσαν. Hippasus, le pythagoricien acousmatique, définissait l'âme : l'organe de l'intelligence du dieu Démiurge, κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον.
[4] Stob., *Ecl.*, 18, 20. ἔστι δ'ἀριθμὸς ὡς ἐν τύπῳ εἰπεῖν σύστημα μονάδων, ἢ

dire que, quand la pluralité se trouve diminuée par des soustractions successives, la quantité privée de tout nombre prend une sorte d'essence fixe et stable, μονήν τε καὶ στάσιν; car la monade ne peut retourner au delà de la quantité [1]. C'est pourquoi on a eu raison de lui donner ce nom de monade, soit parce qu'elle est fixe et demeure, μένει, absolument identique et invariable, soit parce qu'elle est séparée et absolument isolée, μεμονῶσθαι, de toute pluralité. Quelques-uns font de la monade le principe des nombres, et de l'Un le principe des choses numérables [2]. Cet Un concret est un corps divisible à l'infini, de sorte que les choses numérables diffèrent des nombres comme les corps des choses incorporelles. Les modernes, οἱ νεώτεροι [3], dit Modératus, posent pour principes des nombres la monade et la dyade, tandis que les Pythagoriciens posent pour principes des nombres tout ce qui sort par une série consécutive des termes, et qui produit ainsi la notion des nombres pairs et impairs [4].

Si l'on s'étonne de voir ainsi les nombres confondus avec les principes des choses, voici, dit Modératus, comment il faut s'expliquer l'origine de cette doctrine [5]. Ne pouvant exposer clairement par la parole les idées premières et les premiers principes, τὰ πρῶτα εἴδη καὶ τὰς πρώτας ἀρχάς, parce qu'ils sont à la fois difficiles à comprendre et difficiles à expliquer,

προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων.

[1] Id., *id.*, l. l. J'imagine que cela signifie que la monade reste toujours une essence quantitative, ne perd pas la nature de quantité.

[2] On sait que les pythagoriciens distinguaient entre la monade ou l'unité dans les intelligibles, c'est-à-dire la notion abstraite ou idéale de l'unité, et l'*Un*, τὸ ἕν, dans les choses numérables, c'est-à-dire l'unité concrète. Anonym., *Vit. Pyth.*, p. 44, ed. Holst.

[3] Zeller pense que Modératus fait allusion à Platon et aux platoniciens pythagorisants.

[4] Stob., *Ecl.*, 20. πάσας παρὰ τὸ ἑξῆς τὰς τῶν ὅρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄρτιοί τε καὶ περιττοὶ νοοῦνται. Étant donnés des points terminaux, s'ils quittent cette situation, s'ils se meuvent, ils créent, par la série de ces mouvements indéfinis, la série indéfinie des nombres pairs et impairs.

[5] Porphyr., *V. Pyth.*, 48.

on a eu recours aux nombres, à l'imitation des géomètres... Ceux-ci reconnaissant l'impossibilité de faire comprendre au moyen du langage seul des choses qui n'ont du corps que la forme[1], ont recours aux tracés des figures et disent par exemple : le triangle, c'est la figure Δ, non pas qu'ils entendent que la figure particulière qu'ils ont tracée et qui tombe sous les yeux est le triangle même, mais parce qu'ils espèrent, au moyen de cette figure, faire mieux concevoir la nature du triangle. Les Pythagoriciens n'ont pas fait autre chose. Ils ont appliqué cette méthode à l'expression des raisons et idées premières[2], aux principes incorporels dont ils ont voulu exposer la nature, en les rapportant aux nombres où la démonstration est claire. C'est ainsi que pour expliquer la notion idéale de l'unité, de l'identité, de l'égalité, la cause de l'accord mutuel, de la sympathie, de la persistance dans l'être de toutes les choses[3], de l'immuabilité, ils l'ont nommée l'Un, τὸ ἓν; car cette unité qui se trouve dans les choses particulières est opérée dans leurs parties et l'accord mutuel de ces parties est constitué par la participation[4] de la cause première.

Ce ne sont pas seulement les Pythagoriciens qui adoptent ces idées; tous les philosophes ont également établi certaines puissances causes de l'unité et maîtresses des choses[5], et d'autres puissances, causes et raisons d'être de l'inégalité, de la dissemblance, de l'opposition. Ceux qui les appellent des noms de l'Un et de la dyade, ne diffèrent pas[6] de ceux qui

[1] Porphyr., *V. Pyth.*, 48. τὰ σωματοειδῆ. Le traducteur latin dit : Formas incorporeas. Il a eu sans doute un autre texte, ou n'a pas compris le texte qu'il avait sous les yeux.

[2] Porphyr., *V. Pyth.*, 49. ἐπὶ τῶν πρώτων λόγων καὶ εἰδῶν.

[3] Id., *id.*, l. l. τὸ αἴτιον τῆς συμπνοίας καὶ τῆς συμπαθείας καὶ τῆς σωτηρίας τῶν ὅλων. On voit ici l'influence de la technologie des Stoïciens, en même temps qu'un développement plus complet, dû sans doute à cette philosophie, de l'idée de l'harmonie causante, d'origine vraiment pythagoricienne.

[4] Id., *id.*, κατὰ μετουσίαν. L'idée comme la formule sont évidemment platoniciennes.

[5] Id., 50. δυνάμεις τινὰς... ἑνοποιοὺς καὶ διακρατητικὰς τῶν ὅλων.

[6] Considération tout éclectique.

les appellent dyadiformes, hétéroformes[1], anisoformes.

Il en est de même de tous les nombres, car chaque nombre représente une certaine puissance[2]. Ainsi, il y a dans la nature des choses quelque chose qui a commencement, milieu et fin; les Pythagoriciens ont appelé cette idée, cet être[3], le nombre trois. Tout ce qui a un milieu est, selon eux, triniforme, τριειδές, et parfait, et tout ce qui est parfait est tel par ce principe triniforme. La suite des nombres de la série numérique, οἱ ἑξῆς, réunis sous une seule idée, dans l'idée d'une seule et unique puissance, est représentée par la décade, dont le nom vient de ce qu'elle embrasse pour ainsi dire tous les nombres[4]. C'est pourquoi dix est le nombre parfait ou mieux le plus parfait des nombres parce qu'il contient en lui-même toutes les différences numériques, toutes les formes de rapports, toute espèce de proportion[5]. Car puisque la nature du Tout est déterminée par les rapports et les proportions des nombres, puisque tout ce qui naît, s'accroît et s'achève, marche suivant des rapports numériques, et puisque la décade renferme tout rapport, toute proportion, toute forme des nombres, comment le nombre dix ne serait-il pas parfait? et comme nous avons vu plus haut que la cause harmonifiante qui ramène à la proportion et à l'unité les choses multiples, diverses et discordantes, est rapportée par Modératus à l'âme, la décade est naturellement l'expression figurée, le symbole numérique de l'âme.

Il est certain qu'en faisant ainsi des nombres les symboles des idées que le langage ordinaire est, suivant lui, impuissant à rendre avec une clarté suffisante, Modératus transformait singulièrement la vraie doctrine du pythagorisme, pour qui les nombres sont les choses mêmes, parce que les

[1] ἀνισοειδὲς, ἑτεροειδές.
[2] Porph., *V. Pyth.*, 51. πᾶς γὰρ κατά τινων δυνάμεων τέτακται.
[3] εἶδος, φύσις.
[4] δεκάς... δεχάς.
[5] Porph., *V. Pyth.*, 52. πᾶσαν διαφορὰν ἀριθμοῦ καὶ πᾶν εἶδος λόγου καὶ ἀναλογίαν.

choses ne sont que des rapports. Cette transformation, opérée avec conscience sous l'influence de l'esprit éclectique, avait sans doute pour but de trouver dans le système une métaphysique et une psychologie plus conformes à celles qui avaient pris possession de la généralité des esprits, d'incorporer, pour ainsi dire, le pythagorisme dans le platonisme renouvelé qui s'en rapprochait de lui-même par tant de côtés, sans abandonner, en apparence, le principe propre et distinctif de l'école.

§ 3. — *Apollonius de Tyane.*

Si l'on trouve, et avec raison, bien peu considérable la contribution de Modératus au développement de la philosophie et de la psychologie, le rôle d'Appollonius, de Tyane, son contemporain et adepte de la même école [1], est encore plus faible sous ce double rapport. Son rôle, ou peut-être seulement le rôle que lui fait jouer son biographe, Philostrate,

[1] Apollonius de Tyane, en Cappadoce, né sous Auguste, a vécu au Ier siècle de notre ère, sous Claude, Caligula, Néron, et meurt peu après l'avènement de Nerva (96 ap. J.-Ch.). Les uns portaient la durée de sa vie à 100 ans; d'autres la réduisaient à 80 ou 90 (Philostr., *V. Apoll.*, VIII, 27 et 29). Suidas (v.) prétend que pour obéir au précepte de Pythagore, il garda le silence pendant cinq ans. Il voyagea, d'après son biographe Philostrate, en Égypte, dans la Chaldée, dans la Perse, dans l'Inde, et il n'y a pas de raison de mettre en doute la vérité historique de ces voyages qu'explique suffisamment l'attrait irrésistible qu'exerçait alors la science vague et mystérieuse des Orientaux sur les esprits grecs. Sa vie toute merveilleuse, telle du moins qu'elle nous est racontée, est, suivant le mot de Lucien (*Alex.*, 5), une vraie tragédie, c'est-à-dire a une forme romanesque, mythique, théâtrale. On le représente comme pratiquant la magie, accomplissant toute espèce de miracles, étonnant les hommes par l'austérité de sa vie, et s'élevant par là au-dessus même de Pythagore. Sa biographie, où il est difficile de séparer la légende de la réalité, écrite par Philostrate à l'instigation de Julia Domna, femme de Septime Sévère, semble avoir eu pour but d'en faire un saint, qui puisse être mis en parallèle avec J.-Ch. Cependant, cette intention ne s'aperçoit guère dans l'ouvrage de Philostrate, où l'on ne relève aucune trace de tendance polémique. Il avait écrit un livre *Sur les Sacrifices*, περὶ θυσιῶν (Eus., *Præp. Ev.*, IV, 13, p. 150), une vie de Pythagore (Porphy., *V. Pyth.*, 2. Iamb., *V. Pyth.*, 254-256), un livre sur la divination astronomique (*Philostr.*, 171-31) et un grand nombre de lettres. Apulée (*de Magia*, § 90) le cite

est de recommander par un tableau de perfection morale réelle et vécue, les principes et les préceptes de philosophie morale et religieuse qui se rattachaient au nom de Pythagore. Il est représenté comme un être supérieur à l'humanité, et tenant le milieu entre la nature humaine et la nature divine [1]. La philosophie n'est pour lui que la connaissance de Dieu et du vrai culte qui lui est dû. Ce Dieu est parfait et parfaitement bon; les représentations de la mythologie égyptienne, tout autant que celles de la mythologie grecque, en défigurent et en déshonorent l'idée.

Cet Apollonius, tant célébré par l'opinion publique, dit Eusèbe [2], s'exprime comme Porphyre, au sujet du Dieu premier et très grand. Pour rendre au divin, τοῦ θείου, dit-il, l'hommage qui lui convient le mieux, pour se le rendre plus propice, plus favorable qu'à aucun autre homme, il ne faut, à ce Dieu que nous appelons Premier, qui est unique, séparé et distinct de toutes choses [3], par lequel nécessairement nous connaissons les autres dieux, il ne faut sacrifier ni feu ni aucune chose sensible; car il n'a besoin de rien et il n'y a rien de ce que la terre engendre, ni plante, ni animal, ni air, qui ne soit entaché de quelque souillure et indigne de lui. Ce que nous lui devons offrir, c'est le meilleur de nous, non pas même des paroles qui sortent de la bouche, mais notre esprit qui n'a pas besoin d'organe [4]. Au-dessous de ce Dieu

comme un magicien célèbre : « Ego ille sim... vel is Moses vel Apollonius... vel quicumque alius post Zoroastrem et Hostanem inter magos celebratur. » Origène (*c. Cels*, VI, 41) le nomme un philosophe et un magicien, un thaumaturge, et s'appuie sur des mémoires biographiques, ἀπομνήματα, écrits sur Apollonius par un certain Moiragène que cite Philostrate (*V. Apoll.*, I, 2, 2) qui les déclare insuffisants et incomplets. Conf. Baur, *Apollonius von Tyana und Christus*, Tübing. Zeitsch. f. Theolog., 1832), Kayser, *Philostratorum quæ supersunt omnia*, Zurich, 1853; *Philostratorum opera*, ed. Westermann, Didot, Paris, 1848.

[1] Philostr., *V. Apoll.*, VII, 38. φύσις θεία καὶ κρείττων ἀνθρώπων. Eunap., *Vit. Soph.*, Procem., p. 3. οὐκέτι φιλόσοφος, ἀλλ' ἦν τι θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων μέσον.

[2] *Præp. Ev.*, IV, 13.

[3] C'est l'idée de la transcendance.

[4] Eus., *Pr. Ev.*, IV, 13, p. 150. νοῦς δέ ἐστιν οὗτος ὀργάνου μὴ δεόμενος.

Premier, il en est d'inférieurs qui eux-mêmes ne sont pas égaux entr'eux en dignité d'essence. La première de ces divinités secondaires est le soleil, la plus pure manifestation visible du Divin.

La création et l'administration du monde sont conçues suivant les idées de Platon. Toutes les choses sont déterminées d'avance par le Destin. Le monde est un être vivant, mâle et femelle, qui se suffit à lui-même : il a une âme et une raison.

L'homme est d'essence divine et peut par la sagesse devenir un Dieu. Son âme est immortelle et même éternelle; elle passe d'un corps dans un autre, mais dans tout corps elle est en prison, enchaînée à la sensualité et aux impulsions désordonnées de toute espèce, dont la philosophie a pour objet de l'affranchir.

Il faut se connaître moralement soi-même pour arriver à la vertu et à la sagesse. Celui qui pratique toutes les vertus, qui garde sa vie entièrement pure, et sait adorer Dieu d'une adoration vraie, saura tout, il connaîtra les choses les plus cachées à l'homme, aura la prescience de l'avenir[1] et le don même des miracles[2]. Il est singulier que ce pythagoricien témoigne assez peu d'estime pour la théorie des nombres, caractère distinctif de l'école. Il recueille, reproduit et semble recommander la réponse que lui fit le brahmane Jarchas : « Nous ne sommes pas les esclaves du nombre, et le nombre n'est pas notre esclave. Nous ne nous distinguons que par la vertu et la sagesse[3]. »

[1] Phil., *V. Apoll.*, III, 18. ἡμεῖς πάντα γιγνώσκομεν, disent les Brahmanes. *Id.*, VII, 14. Apollonius est dit : ἅ τε εἰδὼς πάντα. *Id.*, VII, 11, 6. « Si vous restez purs, dit-il à son disciple, προγιγνώσκειν δώσω. » Les *Homélies Clementines* qui se rapprochent beaucoup de l'ouvrage de Philostrate et ont un caractère pythagorisant, donnent aussi le don de l'omniscience à leur prophète de la sagesse.

[2] On lui en attribue un grand nombre, entr'autres un mort ressuscité. *Vit. Apoll.*, IV, 44.

[3] *Vit. Apoll.*, III, 30. οὔτε ἡμεῖς ἀριθμῷ δουλεύομεν, οὔτε ὁ ἀριθμὸς ἡμῖν, ἀλλ'ἀπὸ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς προτιμώμεθα.

Sur la foi d'une lettre[1], que sans doute il n'estime pas authentique, mais qui lui paraît exposer une doctrine conforme à ses sentiments philosophiques, M. Ravaisson lui attribue le dogme stoïcien sur la Divinité, considérée comme substance sans formes, mais susceptible de revêtir toutes les formes possibles[2]. « Aucune chose n'est sujette à aucune espèce de mort, si ce n'est en apparence, de même que, si ce n'est en apparence, aucune chose ne naît. Car ce qui passe de la substance, ἐξ οὐσίας, à un être déterminé, φύσις, paraît être une génération et ce qui passe de l'être déterminé à la substance, par la même raison, paraît une mort; mais en réalité rien ne naît, rien ne périt jamais. Seulement tantôt l'invisible se manifeste par le fait de la densité de la matière, tantôt le visible devient invisible par le fait de la ténuité de la substance... Ce qui, tantôt rempli, apparaît par suite de la résistance de la densité matérielle, bientôt devient invisible, s'il est vidé, par suite de la ténuité de la matière[3]. La substance première, ἡ δὲ πρώτη οὐσία, seule agit et souffre, devient pour toutes choses un Dieu, cause universelle[4]. Les noms et les figures diverses lui enlèvent son essence propre et le déshonorent, et c'est alors qu'on entend des gémissements et des larmes quand, par un changement de lieu, mais non d'essence, un homme devient un Dieu. »

Sans parler du caractère suspect du document, il me paraît difficile d'attribuer à un pythagoricien la doctrine de ce panthéisme matérialiste absolu, où Dieu lui-même et l'âme sont matière, tandis que la métempsychose entraîne la distinction de la matière et de l'esprit.

[1] *Philostr. quæ supersunt... Accedunt Apollonii Tyanensis Epistolæ.* Olearius, Leips., 1709, t° 25-26.

[2] θάνατος οὐδεὶς οὐδένος.

[3] Le terme ὕλη est identifié à celui d'οὐσία dans les formules διὰ λεπτότητα τῆς οὐσίας... διὰ λεπτότητα τῆς ὕλης. La substance est donc tour dans l'état dense et dans l'état tenu, dont les vicissitudes et les alternatives créent les apparences de la génération et de la mort.

[4] Le texte : πᾶσι γιγνομένη πάντων θεὸς αΐδιος, même avec la restitution d'αἴτιος, est encore bien obscur.

§ 4. — *Nicomaque de Gérase et Onatas.*

Ce n'est point tout-à-fait ainsi qu'a compris le pythagorisme et particulièrement la théorie des nombres Nicomaque de Gérase, en Arabie, qui appartient au IIe siècle ap. J.-Ch[1]. Dieu, en tant que monade, porte bien en soi toutes les choses, mais en germe[2], comme l'unité contient en soi, d'après Pythagore, tous les nombres qui s'en développent[3]. Mais il y a, comme l'a dit Platon, deux sortes de choses : les unes, sensibles, sont celles que nous fait connaître la sensation ; les autres, supra-sensibles, sont celles que nous fait connaître la raison. Les unes sont corporelles et changeantes, les autres incorporelles, éternelles, immuables. Ces êtres immuables et réels ce sont les Idées, les qualités universelles, les causes immatérielles qui se communiquent aux choses sensibles et par lesquelles celles-ci deviennent ce qu'elles sont[4]. Elles deviennent ce qu'elles sont parce qu'elles sont ordonnées par la Providence et par la Raison démiurgique d'après les Idées, et ces Idées, ces nombres, sont le principe, le modèle archétype[5] des choses et même des sciences, qui les précèdent dans la pensée du Dieu artiste, où ils sont pour ainsi dire la raison ordonnatrice et exemplaire de tout le

[1] Il est né vers 117. Ses ouvrages publiés sont :

1. *Nicomachi Geraseni Arithmeticæ lib.* II, ed. Fr. Ast , dans *Iamblichi Chalcidensis Theologoumena Arithmetica*, Leips., 1817.
2. Νικοράχου Γερασηνοῦ Ἀριθμητική Paris, 1538.
3. Νικομάχου Γερασηνοῦ ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγή, ed. Hoche, Leips., 1866.
4. Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξάνδρεως (Philopon) εἰς τὸ πρῶτον τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς Εἰσαγωγῆς. Hoche, Leips., 1864.
5. *In lib. II. Nicomachi Introd. Arithmet.*, Hoche, Wesel, 1867.
6. Ἐγχειρίδιον Ἁρμονικῆς, dans les *Musici Græci* de Meibom.
7. Photius, *Cod.*., 187. Un extrait des *Theologoumena Arithmetica*.

[2] Nicom., *Theolog. Arithm.*, p. 6.

[3] Syrian., *ad Met.*, XIII, 6. *Arist. Metaph.*, ed. Brandis, II, p. 312.

[4] Nicom., *Arithm.*, I, 1, p. 3.

[5] *Arithm. Introd.*, c. 4. προκέντημα, παράδειγμα ἀρχέτυπον.

reste[1]. Ainsi, suivant Nicomaque, les nombres sont les Idées préexistant antérieurement à la formation du monde, dans l'esprit de Dieu, ses pensées, qui constituent le modèle et le type suivant lequel il ordonne toutes choses. Le nombre, par suite, devient absolument idéal, immatériel, n'est compréhensible qu'à la pensée pure[2] : c'est l'être véritable, idéal des choses, et l'on conçoit que l'on puisse dire alors que Dieu les porte toutes en lui, puisqu'il en porte les idées ou les germes numériques et exemplaires.

Nicomaque attribuait cette doctrine à Pythagore même : Lorsque Pythagore dit que le nombre est l'extension et l'acte, ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν, des raisons séminales contenues dans la monade, il parle de celui qui se développe par une génération autogène[3], sans mouvement, de son principe propre, qui est déterminé en ses espèces diverses; mais lorsqu'il dit qu'il existe avant toutes choses dans la raison divine, que par ce nombre et de ce nombre toutes choses sont ordonnées et organisées, et gardent inviolablement leur ordre et leur rang dans le monde, il parle du nombre exemplaire, créateur et père des Dieux, des démons et des mortels[4]. Ainsi il y a deux espèces de nombres, le nombre idéal, contenu, en tant que sa pensée, dans l'esprit de Dieu; pnis le nombre vivant, ayant en soi le principe de son développement propre, c'est-à-dire l'âme; enfin, au-dessus du nombre idéal, Dieu, ou la monade, qui est la raison, l'esprit, Νοῦς, mais qui est de plus, en quelque sorte, matière, et qui, réunissant ainsi les deux essences et pour ainsi dire les deux sexes des choses, peut être considérée comme l'unité du mâle et de la femelle, ἀρσενόθηλυς[5]. La

[1] Id., *id.*, I, 6, p. 8. En parlant de l'arithmétique, la première des quatre sciences mathématiques, ἔφαμεν, dit-il, αὐτὴν ἐν τῇ τοῦ τεχνίτου θεοῦ διανοίᾳ προϋποστῆναι τῶν ἄλλων ὡσανεί λόγον τινὰ κοσμικὸν ἤ παραδειγματικόν.

[2] Ainsi, outre le nombre idéal, Nicomaque en admettait un autre, qu'il définit (*Arithm. Introd.*, I, 7) la quantité, la pluralité déterminée, πλῆθος ὡρισμένον.

[3] Syrian., *ad Met*, XIII, 6. *Met.*, ed. Brand., t. II, p, 312, αὐτογόνως.

[4] Syrian , *id.*, l. l.

[5] *Theolog. Arithmet.*, dans *Phot.*, Cod. 187, col. 461. ὡς Νοῦς τε εἴη, εἶτα καὶ ἀρσενόθηλυς καὶ θεὸς καὶ ὕλη πως.

monade est donc l'être premier, d'une part comme cause efficiente et exemplaire des choses, d'autre part comme cause en quelque sorte matérielle, parce que tout vient de l'unité. Mais au-dessous de cet être premier, Nicomaque place [1], en l'en distinguant, l'Un premier né, τὸ ἓν πρωτόγονον, copie parfaite de la souveraine beauté, et qui est la première création du créateur du monde.

Le mal est un bienfait de la Providence, parce que lorsque les hommes souffrent, ils veulent qu'il y ait des Dieux [2]. On pourrait croire, d'après certains passages de Nicomaque [3], que le monde avait été produit dans le temps ; mais il faut les interpréter dans le sens d'Ocellus de Lucanie, c'est-à-dire κατ' ἐπίνοιαν οὐ κατὰ χρόνον, comme on le disait de Pythagore [4].

Photius nous a donné une analyse assez étendue des Θεολογούμενα ἀριθμητικά [5], où Nicomaque exposait la signification mystique et théologique des dix premiers nombres, des nombres Dieux. Mais le savant patriarche de Constantinople [6] semble regretter la peine que lui a donnée la lecture de cet ouvrage, dont le vide et la stérilité des idées et du contenu répondent mal à la beauté attrayante de son titre. En effet, dit-il, l'auteur traite des nombres depuis l'unité jusqu'à la dizaine, non pas comme il l'a fait dans son *Arithmétique* et dans l'*Introduction arithmétique*, où il expose toutes les propriétés naturelles des nombres. Ici ce ne sont que de vaines imaginations d'un esprit troublé, sans rapport aux choses réelles, qu'il cherche à plier et à soumettre à ses propres fantaisies. Pour ramener la nature des nombres à la substance

[1] *Theol. Arithm.*, p. 44.
[2] Phot., *Bib. Gr.*, Cod. 187, col. 460. Rouen, 1653. ed. Hœschel. Nous avons des fragments de ce livre dans les Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς.
[3] *Theol. Arithm.*, p. 33. τὰ κακὰ ἄρα τοῖς ἀνθρώποις κατὰ πρόνοιαν γίνονται. La pensée est profonde autant que vraie : Il faut avoir souffert et pleuré pour connaître la limite et l'imperfection de la nature humaine, et s'élever à la notion d'un être supérieur, qui a la puissance d'apaiser la douleur, ou du moins de la consoler.
[4] *Arithm.*, c. 1, p. 3. *Theolog. Arithm.*, p. 34.
[5] Stob., *Ecl.*, I, 450.
[6] Il vivait dans la deuxième moitié du IXe siècle.

des choses, il taille, ajoute, change, sépare tantôt les choses mêmes et les Dieux à la fois, tantôt les unes, tantôt les autres ; il ne leur attribue cette essence d'être chacun un nombre que parce qu'ils sont tous et chacun une quantité déterminée, qui constitue leur nature propre et individualisée, ἰδιάζουσαν ποιότητα[1]. Mais tandis qu'il semble détruire l'essence divine en en faisant une quantité, de l'autre il détruit la quantité et la dépouille de sa nature pour en faire des Dieux. Toute cette théologie est une tératologie, une magie, une mystagogie[2], pour l'intelligence de laquelle il exige la connaissance de la géométrie, de l'astronomie et de la musique[3].

Dans ce système, comme nous l'avons dit, la monade est esprit, Νοῦς ; mais elle est aussi *en quelque sorte* matière et précisément parce qu'elle a cette double essence, elle est Dieu, et Dieu à la fois mâle et femelle. Elle opère le mélange de toutes choses et en est le réceptacle universel, πανδοχεύς ; l'espace qui fait une place à tout, le chaos, la confusion, le désordre, l'obscurité, les ténèbres, le gouffre, le Tartare, l'horreur, l'ἀμιξία, l'impuissance de s'unir à quoi que ce soit, puisqu'elle représente l'unité des deux sexes, l'abîme souterrain, l'oubli, la Vierge terrible, Atlas, le soleil, Morpho[4], la tour de Zeus, la raison séminale[5], Apollon, le prophète et le révélateur du destin, voilà tout ce qu'est la monade, remarque Photius, pour Nicomaque et ses maîtres : célébrée comme Dieu et néanmoins comblée d'outrages[6].

La Dyade est l'orgueil ; elle exprime la tendance de l'être à sortir de soi, à dépasser la limite fixée à son essence indivi-

[1] Phot., *Cod.*, 187, col. 460. καὶ τοῦτο (l'essence du nombre) διδοὺς αὐτοῖς διὰ μόνην τὴν ἰδιάζουσαν καὶ ὡρισμένην ἑκάστου ποσότητα.
[2] Le mot *mystification* vient ici naturellement à l'esprit.
[3] *Phot.*, l. l. πρὸς τὴν τῶν τηλικούτων μυσταγωγίαν... τῆς θεολόγου ταύτης τῶν ἀριθμῶν τερατείας.
[4] Surnom de Vénus chez les Lacédémoniens.
[5] σπερματίτης λόγος. Il est assez étrange de voir cette définition philosophique, toute stoïcienne, jetée au milieu des noms des dieux.
[6] *Phot.*, l. l. 461. θεολογεῖταί τε ἅμα καὶ βάλλεται ὕβρει.

duelle ; c'est la matière, la cause de la dissemblance, l'intervalle entre la pluralité et l'unité. Par le mélange et la combinaison elle produit l'égalité et la possède, mais en même temps est inégale, soit par défaut, soit par excès ; elle est sans forme, indéfinie et infinie, ἀσχημάτιστος καὶ ἀόριστος καὶ ἄπειρος, principe du pair sans être pair, ni impair pair, ni pair impair ; mais ces attributs sont ceux de la dyade physique, naturelle plutôt que ceux du nombre abstrait et idéal, deux[1]. Dans son rapport au monde divin, dans son sens surnaturel et mystique, la dyade est la source de tout accord. Parmi les Muses, c'est Érato et l'harmonie ; de plus, la résignation, la racine, ἡ ῥίζα, mais non en acte, la puissance, δύναμις ; les pieds de l'Ida abondant en sources[2], les sommets, Κορυφαὶ et Phanès. Le nom de Jupiter, Δία, vient de la dyade ; la dyade est encore la Justice, Δική (ou le procès, le conflit juridique des intérêts et des droits). C'est Isis, la nature, Rhéa, la mère de Jupiter, Διομήτηρ, l'ignorance, ἄγνοια, l'impuissance de connaître, ἀγνωσία, l'erreur, l'opinion, parce que dans l'opinion, au terme vrai, s'oppose le faux comme second terme corrélatif ; l'indétermination, l'opposition, le destin, la mort.

La triade est le premier impair en acte, le premier nombre parfait, le moyen, la proportion, ἀναλογία, parce qu'elle a trois termes, un commencement, un milieu, une fin. C'est par elle que la puissance de la monade passe à l'acte et à l'extension : elle est au propre le système des unités, c'est-à-dire que ce nombre est le seul qui soit égal à la somme de ceux qui le précèdent. Appliquée à la nature physique, elle est la cause de l'étendue à trois dimensions, de la détermination et de l'indétermination des nombres[3] ; elle est le semblable, l'identique, le proportionnel, le défini. La triade est aussi, en

[1] *Phot.*, l. l. col. 461. ἀλλὰ τούτων μὲν τὰ πλείω ἐγγύς ἐστι τῇ δυάδος φυσικῇ ἰδιότητι. Cette remarque semble être de Photius.

[2] πόδες πολυπίδακος Ἴδης. Homère.

[3] πειρατωτικὴ τῆς ἀπειρίας τῆς ἐν ἀριθμῷ. Comment le nombre peut-il être indéterminé en soi et recevoir la détermination d'un nombre ? Est-ce parce qu'il n'y a pas de limites à l'augmentation ni à la diminution numérique?

quelque manière, raison, esprit, Νοῦς; la cause de la prudence et de la sagesse; la vraie connaissance du nombre; la maîtresse et la constitution de toute la musique; elle domine la science de l'astronomie et nous amène à la connaissance de la substantiation [1]. Toute vertu est suspendue à ce nombre et en procède : il est par conséquent le nombre de l'achèvement et de la perfection. Dans la mythologie et dans son sens mystique et magique, il est Lato, la corne d'Amalthée, Thétis, l'harmonie, Hécate, Polyhymnie, et le mariage, Γάμος.

La tétrade est plus merveilleuse encore. Nicomaque en fait le Dieu multiple, πολύθεος, ou mieux le Dieu universel, πάνθεος. Elle est la source de toutes les productions de la nature dont elle tient la clé [2]; elle donne aux mathématiques leur constitution et leur fixité; elle est la nature même et diverse comme elle; c'est Héraclès, Hermès, Héphaistos, Dionysos, la fille de Maïa ou de la dyade, Harmonie et Uranie.

Nicomaque continue jusqu'à la décade ce jeu symbolique des nombres, où il serait fastidieux et sans intérêt de le suivre dans le détail. Bornons-nous à quelques traits essentiels. Le nombre cinq, par l'exposition duquel il commençait son second livre, après l'Introduction, est le symbole du centre, du milieu, μεσότης, le plus parfait et le plus naturel des nombres; car il se lie aux deux termes extrêmes du nombre naturel [3], à l'unité comme son point de départ, à la décade comme son point d'arrivée; or, le monde, qui a sa racine dans l'unité, s'achève et se manifeste par la décade; il détermine les éléments; car Nicomaque ajoute aux quatre autres l'éther.

Le nombre six, la forme de la forme, εἶδος εἴδους, est le nombre de l'âme; il organise le tout, est le créateur de l'âme, parce que c'est lui qui produit le principe du mouvement

[1] Phot., *id.*, 461. εἰς οὐσίωσιν ἄγει.
[2] Phot., *Cod.*, 187, col. 464. Κλειδοῦχος τῆς φύσεως.
[3] Phot., l. l. 464. κατὰ διάζευξιν ἀμφοτέροις πέρασι τοῦ φυσικοῦ ἀριθμοῦ.

vital[1] (ou qui produit dans les choses le désir de la vie). C'est Vénus, la paix, l'amitié, la grâce, la santé, le charme qui entraîne les êtres à s'unir : c'est à la fois un Dieu et une Déesse.

Le nombre sept est aussi une moyenne entre un et dix[2]. C'est Osiris, le sommeil, la voix et Clio parmi les Muses.

Le nombre huit est l'harmonie souveraine, l'amour et la prudence, la réflexion, ἐπίνοια, la loi, Cybèle, Dindyme, Thémis et Euterpe.

Le nombre neuf est Prométhée, la concorde, le soleil, la persuasion, Proserpine, Hypérion et Terpsichore.

La Décade est le tout, le Dieu suprême, le Dieu des dieux. Les mains ont dix doigts comme les pieds; il y a dix catégories comme dix parties du discours[3]. Elle contient les surfaces et les volumes, l'impair, le pair, le pair-impair. C'est le monde, le ciel, le destin, le temps éternel, Ἀἰών ; la force, la foi, Πίστις, la nécessité ; Phanès, le soleil, Mnémosyne, Uranie, et tous les Dieux constitués par les autres nombres qu'elle contient en soi. Car elle joue parmi les nombres le rôle de divinité[4].

A cette mythologie tout hellénique se joint, chez Nicomaque, la croyance aux démons, croyance que lui-même rapproche des conceptions des Mages sur les anges, par un jeu bizarre d'étymologie : « Les Babyloniens[5] Ostanès et Zorastre nomment dans leurs livres sacrés, ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, les sphères célestes ἄγελοι, et par l'insertion d'un autre gamma, ἄγγελοι. C'est pour cela qu'ils appellent les astres et les démons qui gouvernent chacune de ces sphères indifféremment

[1] Phot., *id.*, 464. τῇ ψυχῇ μόνος ἀριθμῶν ἁρμόζων καὶ διάρθρωσις τοῦ παντὸς, ψυχοποιὸς καὶ τῆς ζωτικῆς ὀρέξεως ἐμποιητική.

[2] Philon en a célébré les vertus dans son livre : *de Creatione Mundi*.

[3] Pour arriver à ce nombre, Nicomaque et les Pythagoriciens faisaient entrer dans les parties du discours le nom appellatif, προσηγορία, et la particule explétive, παραπλήρωμα.

[4] Phot., *Cod.*, 187, col. 468. τὸ κράτος ἐν ἀριθμοῖς ἔχουσα θεότητος.

[5] Les Juifs ou les Chaldéens.

anges et archanges [1]. » Pour lui comme pour les Pythagoriciens et les Stoïciens le démon est une âme ou plutôt l'âme est un démon [2]. C'est à ces âmes ou démons que, suivant Timée de Locres, le Dieu suprême ou Némésis a confié l'administration physique du monde et le gouvernement moral de l'humanité [3]. Car ils sont chargés de punir le mal, et quelques-uns d'entre eux de tenter les hommes à le faire [4].

Onatas est un pythagoricien dont on ne peut même approximativement fixer l'époque, mais qui, par les caractères de sa doctrine, semble appartenir au même temps que Nicomaque[5]. C'est comme lui vers la théologie, vers les choses divines et religieuses que se portent ses spéculations : « Onatas le Pythagoricien, dit Porphyre, distingue aussi le Démiurge des dieux qui lui sont inférieurs ; il s'exprime en ces termes : Les autres dieux sont au Dieu premier et intelligible comme les choristes au coryphée, comme les soldats au général [6]. Ce Dieu, qui entend tout, n'est lui-même ni vu ni entendu, si ce n'est d'un petit nombre d'hommes. Car il est en lui-même esprit, âme, le maître qui dirige le monde entier. Ses puissances et ses œuvres sont sensibles, comme ses actes et sa présence [7], que peuvent voir et comprendre tous les hommes, mais lui-même n'est visible qu'à la raison et à l'esprit. Je suis persuadé, dit Onatas, qu'il n'y a pas qu'un Dieu ; mais il n'y

[1] *Theol. Arithm.*, p. 43.

[2] Onatas., *Stob.*, I, 100. δαίμων ἐστὶ ἁ ψυχά.

[3] Tim. Locrus, c. 17, 105, e. Ἁ Νέμεσις συνδιέκρινε σὺν δαίμοσι παλαμναίοις (directeurs, administrateurs), χθονίοις τε τοῖς ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων, οἷς ὁ πάντων ἁγεμὼν θεὸς ἐπέτρεψε διοίκησιν κόσμω.

[4] Zaleucus, *Stob. Floril.*, XLIV, 20. Afin que sa crainte des dieux éloigne les démons impies des œuvres du mal, ἵνα ἀποτρέπηται τῶν ἀδίκων ἔργων δεισιδαιμονῶν δαίμονας ἀλάστορας. Le sens, cependant, pourrait être : éloigne les démons vengeurs des œuvres impies.

[5] Zeller va juqu'à en contester l'existence. Suivant lui, non seulement les écrits, mais la personne même est inventée. Porphyre cite un passage de lui en l'appelant pythagoricien (Stob.. *Ecl.*, I, 50), et Stobée donne un assez long extrait de son livre περὶ θεοῦ καὶ θείου.

[6] Stob., *Ecl.*, I, 50.

[7] Id., *id.*, 94. αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεὸς ἐντὶ νόος καὶ ψυχὰ... ταὶ δυνάμεις δ'αὐτῶ αἰσθηταὶ τὰ τ'ἔργα... καὶ ταὶ πράξιες καὶ ταὶ... ἐπιστρωφάσεις.

a qu'un Dieu très grand, suprême, maître du Tout. Il y en a beaucoup d'autres, mais dont la puissance diffère. Celui-là est leur roi, il leur est supérieur en force, en grandeur, en perfection. Il embrasse le monde entier, tandis que les autres dieux qui, d'un mouvement rapide, se meuvent dans le ciel avec la sphère du Tout, obéissent, suivant la raison, au Dieu premier et intelligible. Ceux qui disent qu'il n'y a qu'un Dieu et non plusieurs se trompent. Ils ne voient pas en quoi consiste la plus grande dignité de la supériorité divine, je veux dire le privilège de commander à ses semblables, de les gouverner, d'être le plus puissant et le plus grand d'entre eux. Leur nature à eux est d'obéir et de suivre ses ordres parfaits. Ils ont une fonction double : de commander et d'être commandés ; mais ils ne pourraient rester dans l'ordre s'ils étaient abandonnés de leur chef, comme des soldats sans leur général.

Cet être, φύσις, n'a besoin d'aucune autre chose ni qui lui soit semblable ni qui lui soit étrangère. C'est pourquoi il n'est pas le composé de deux éléments, d'une âme et d'un corps : il est tout âme, διόλω ἐντὶ ψυχά. Car le mélange d'un corps souille la pureté de l'âme, comme le plomb souille l'or[1]. Si Dieu a donné un corps aux êtres vivants et mortels, c'est contraint par une nécessité éternelle et inéluctable : car tout ce qui appartient par essence à la nature, tout ce qui participe à la génération est impur, impuissant, misérable.

Dieu est principe et premier ; le monde est divin ; l'âme est un démon ; car elle commande à tout le corps et le meut. Le corps est démonique. Il faut donc bien distinguer Dieu, le divin, le démon et le démonique.

A en juger par les courts et incomplets fragments qui nous restent de ces deux pythagoriciens, la psychologie proprement dite n'a été l'objet de leur part d'aucune analyse sérieuse et d'aucun intérêt.

[1] Stob., *Ecl.*, I, 94, 96, 98.

Nous ne savons comment ils se rendaient compte du fait de la connaissance et des fonctions de l'entendement. Nous redire avec les anciens de l'école que la raison est le nombre un, mais aussi le nombre trois, même le nombre dix, ne nous apprend rien sur sa nature ni sur le mécanisme psychique de l'entendement, et on ne peut pas trop s'étonner que des hommes sérieux aient cru éclaircir et résoudre les problèmes de la pensée, en symbolisant les idées par des nombres. Les préoccupations scientifiques de ces pythagoriciens platonisants et éclectiques ne sont pas tournées sur cette partie de la psychologie, pas même sur l'analyse des faits psychiques qui intéressent la vie morale, la nature et l'origine des émotions, des passions, des vices, des vertus. Le mystère qui les attire et dont ils tentent de pénétrer le secret, c'est le mystère divin ; ils ont évidemment l'âme possédée par le noble tourment des idées religieuses. Leur philosophie est surtout une théologie et une théologie mystique. L'âme qu'ils veulent connaître, c'est l'âme, la raison, l'esprit de Dieu. Mais leur esprit est hésitant et partagé. Ils admettent l'unité de Dieu, mais ils ne se décident pas clairement sur la question de savoir s'il est transcendant, comme le disait Platon, ou immanent aux choses, comme le voulaient les Stoïciens. Ils cherchent sinon à concilier, du moins à réunir les deux points de vue. Dieu est tout âme, dit celui-ci ; l'autre cherche à distinguer l'âme de l'intelligence, la ψυχή du Νοῦς. Dieu est l'un, la monade : au-dessous de lui, pour expliquer la formation du tout, ils admettent les nombres et les Idées, une âme du monde qui les contient et les réalise dans une matière préexistante, ou qui se développe de l'unité, laquelle en enferme le germe et l'idée sous la forme de la dyade. On sent que dans le sein de cette école plus particulièrement, mais aussi dans la conscience générale, il s'élabore un mouvement intellectuel qui coopère, par sa nature religieuse, au mouvement imprimé aux idées par le contact des idées juives et des idées grecques et qui aboutit à la constitution de la théologie chrétienne.

§ 5. — *Numénius d'Apamée.*

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que c'est à Alexandrie, le point de contact de ces idées, et qui, par sa population comme par sa situation appartient aux deux mondes, que se rassemblent ces Pythagoriciens, et qu'eux-mêmes, s'ils sont Grecs de race[1], sont la plupart originaires de l'Orient : Apollonius est de Cappadoce, Nicomaque d'Arabie[2] et Numénius, dont nous allons nous occuper, d'Apamée en Syrie. On ne peut fixer avec quelque précision la date de la vie de ce pythagoricien ; mais par le caractère de ses idées philosophiques, et d'autres indices historiques, on peut la placer avec une grande vraisemblance dans le IIe siècle, et dans la dernière moitié de ce siècle. Origène, né sous Commode[3], a lu attentivement ses ouvrages et le cite.[4]. Proclus nomme constamment ensemble, comme s'ils étaient contemporains et partageant les mêmes sentiments, Numénius, Atticus et Harpocration. Or Harpocration, qui adopte son opinion des trois dieux, était un disciple d'Atticus[5], et Proclus nomme Numé-

[1] Valckenaër (*de Aristobulo*, c. VI) en doute : il fait de Numénius, comme de Philon, d'Aristobule, de Joseph, de Démétrius, d'Eupolémus, d'Hécatée, d'Aristéas, des Juifs. « De Numenio Pythagoreo quæ præter ceteros plurima tradunt Origenes (*c. Cels*, I, p. 13; IV, p. 198 et 199.) Eusebius (*Præp. Ev.*, IX, 8, et alibi) hunc Judæum fuisse, aut ista persuadebunt a Judæo scripta sub nomine philosophi gentili... Nomina Numenii etiam atque Eupolemi convenire Judæis liquet ex Macch., l. XII, 16; XV, 15; VIII, 17. Græciensem Judæum decent quas Numenius dedisse narratur ab Origene plurimas, Mosaïcarum legum explicationes allegoriæ, quibus, ut notum est, adeo luxuriavit ille sæpius a Christianis dictus philosophus Pythagoreus, Alexandrinus Philo.

[2] Gadès même, d'où est originaire Modératus, est une colonie phénicienne. Secundus, qu'on dit d'Athènes et pythagoricien, est le maître d'Hérodes Atticus, le rhéteur grec.

[3] Commode, emp., de 180 à 198.

[4] *C. Cels*, III, p. 198. Jons., l. III, c. X, p. 59. Porphyre (l. III, c. *Christian.*, ap. Euseb., *Hist. Eccl.*, l. VI, 19, et Suid. v. 'Ωριγένης), rapporte qu'Origène : συνῆν ἀεὶ τῷ Πλάτωνι, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου, 'Απολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου, Νικομαχοῦ τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὡμίλει συγγράμμασιν.

[5] Procl., *in Tim.*, 93, b.

nius parmi les philosophes plus anciens, πρεσβυτέρων [1], c'est-à-dire antérieurs à Harpocration. Il a donc probablement vécu au temps d'Atticus, c'est-à-dire sous Marc-Aurèle [2].

Il avait écrit un assez grand nombre d'ouvrages dont nous possédons encore quelques fragments [3] et qu'Amélius avait pris un soin extrême de recueillir, de faire copier en même temps qu'il les étudiait à fond [4]. Les philosophes de la Grèce propre, de l'école d'Athènes, rivale jalouse de la gloire de celle d'Alexandrie, accusaient Plotin de s'être approprié les doctrines de Numénius [5], comme Proclus accuse plus tard Porphyre, qu'il méprise profondément, de n'avoir point d'opinions à lui et de n'être que le copiste de ce philosophe [6]. Amélius se croit même obligé d'écrire un livre pour défendre son maître de ce plagiat et démontrer la différence de doctrines des deux philosophes [7]. Quoique tous les historiens l'appellent pythagoricien [8], Numénius est encore et au moins autant, par le fond de ses idées, platonicien [9] ce qui explique l'importance

[1] Id., *id.*, 93, l. 3.

[2] Emp., de 161 à 180. Il est certain, d'ailleurs, qu'il a vécu ap. J.-Ch. (Theodoret *Serm.*, 2); ses écrits attestent une connaissance approfondie de la littérature religieuse des chrétiens, pour la diffusion étendue de laquelle il n'a pas certainement fallu moins de 150 ans. Van Goens (*Anim. adv. in Porphyr. Antr. Nymph.*, p. 98) : Numenium, philosophum Platonicum et *paganum* in libris S. S. præsertim Mosaïcis versatissimum fuisse.

[3] Porphyr., *Vit. Plot.*, § 3. καὶ γράψαι καὶ συναγαγεῖν καὶ σχεδὸν τὰ πλεῖστα ἐκμαθεῖν.

[4] C'étaient : 1. Un livre, περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀποῤῥήτων (Eus., *Pr. Ev.*, 650, d).

2. Un ouvrage en plusieurs livres : περὶ τῆς τῶν 'Ακαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως, où il faisait l'histoire des diverses Académies (Eus., *Pr. Ev.*, 727, a.)

3. Un ouvrage en six livres : περὶ τἀγαθοῦ (Eus., *Pr. Ev.*, 536, d., 528, c. 411, c.).

4. Un ouvrage inédit : περὶ ὕλης, qui se trouve, dit-on, en manuscrit, à la bibliothèque de l'Escurial.

5. Un livre : περὶ ψυχῆς, dont Théodoret (*Serm.*, V) cite quelques mots. Jons., *de Scriptt. Hist. Phil.*, l. III, c. X, § 4, p. 57.

[5] Porphyr., *Vit. Plot.*, 17.

[6] Id., *id.*, l. l., intitulé : περὶ τῆς κατὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς, et dédié à Porphyre.

[7] Procl., *in Tim.*, 24.

Chalcid., *in Tim.*, § 295. Numenius ex Pythagoræ magisterio.

Suid., v. « Numénius d'Apamée, en Syrie, philosophe pythagoricien ». Eus., *Pr. Ev.*, IX, 6, 411. « Numénius, le philosophe pythagoricien ».

qu'attachaient à ses nombreux travaux les philosophes d'Alexandrie, Plotin lui-même, qui les faisait lire dans son école[1].

Dans l'ensemble de ses opinions dominent certainement les principes pythagoriciens, mais fortement mélangés d'idées platoniciennes ; ce qui lui donne un trait particulier, c'est son effet pour ramener à la philosophie grecque, la sagesse orientale, surtout celle des Juifs, qu'il connaissait par les livres hébraïques et les théories de Philon. Un mot souvent reproduit exprime ce caractère : « Numénius, le philosophe pythagoricien, dit ouvertement : Qu'est-ce que Platon, si ce n'est Moïse parlant la langue attique[2] », condensant dans une formule vive et forte ce qu'avait déjà dit, trois cents auparavant, comme nous le verrons plus loin, le juif péripatéticien Aristobule, dans les premier des livres adressés à Ptolémée Philométor. « Platon a imité notre loi... qui avait été traduite en grec avant Démétrius et avant la domination d'Alexandre... et non seulement ce philosophe, mais Pythagore lui-même a fait entrer dans sa doctrine beaucoup d'idées empruntées à nos livres[3]. »

Numénius développe ailleurs, dans son *Traité du Bien*, plus complètement, son point de vue. « Pour arriver à démontrer cette vérité, il nous faudra la confirmer non seulement par des preuves tirées de Platon, mais remonter plus haut encore et y joindre celles tirées de Pythagore[4]; il faudra

[1] Porphyr., *Vit. Plot.*, 14. ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, tantôt de Kronius, tantôt de Gaïus, tantôt d'Atticus, ou encore de Numénius, ἢ Νουμηνίου.

[2] S. Clément (dans Eus., *Præp. Ev.*, IX, 6, 9, 411, a. τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων.

[3] Aristobule, cité par Clément, cité lui-même par Eusèbe (*Præp. Ev.*, IX, 6, 6, p. 410, d.).

[4] Dans son *Histoire critique des Écoles académiques*, contenue dans le traité sur *la Différence des théories de l'Académie et de la doctrine de Platon* (Eus., *Pr. Ev.*, XIV, 5, 9, p. 727, a.). Numénius prétendait « que Speusippe, Xénocrate, Polémon, qui se vantent d'être les disciples et les adhérents de Platon, à l'exception d'un ou de deux, ne sont nullement des platoniciens. Platon, qu'il faut séparer de l'Académie (nouvelle), ne peut être comparé qu'à Pythagore : il n'est ni au-dessus,

appeler en témoignage les nations les plus illustres, citer leurs pratiques religieuses, τελετάς, leurs doctrines, leurs institutions, celles des Brahmanes, des Juifs, des Mages, des Égyptiens et montrer qu'elles sont d'accord avec celles de Platon [1] ». Il appelle Moïse, *le prophète,* et à l'appui d'une interprétation allégorique des Naïades, où elles sont considérées comme des âmes présidant à l'eau, véhicule de l'esprit divin, il cite le mot de la Genèse : « L'Esprit de Dieu était porté à la surface de l'eau [2]. » Dans le IIIe livre de cet ouvrage, il racontait qu'Iannès et Iambrès, hiérogrammates égyptiens, qui ne le cédaient à personne dans la science de la magie, à l'époque où les Juifs furent chassés d'Égypte, furent désignés par le peuple égyptien pour résister à *Mousée,* Μουσαῖος, le chef des Juifs, dont les prières étaient toutes puissantes auprès de Dieu, et qu'ils furent assez heureux pour écarter les calamités récentes que Mousée avait infligées à l'Egypte [3] ».

On voit clairement ici le point de vue tout éclectique, on peut dire tout syncrétique, où se place Numénius. Il se pro-

ni au-dessous de ce grand esprit. Platon pythagorise, ou mieux encore, c'est un pythagoricien dont la place est entre Pythagore, dont il a la gravité et l'amour pour l'humanité, et Socrate, dont il a la grâce enjouée et l'ironie aimable et digne. Il réunit en lui leurs deux génies, plus aimable que l'un, plus profond que l'autre. » Eus., *Pr. Ev*,, XIV, 5, 728, c. ὁ δὲ Πλάτων πυθαγορίσας. 729, a. ἐάσομεν ἐφ'ἑαυτοῦ νῦν εἶναι Πυθαγορεῖον... ἀνὴρ μεσεύων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους... κεράσας Σωκράτει Πυθαγόραν.

[1] Eus., *Pr. Ev.*, IX, 7, p. 411, c.

[2] Porphyr., *de Antr. Nymph.*, X. ἡγοῦντο γὰρ προσιζάνειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνόῳ ὄντι, ὥς φησιν Νουμήνιος· διὰ τοῦτο λέγων καὶ τὸν Προφήτην εἰρηκέναι, ἐμφέρεσθαι ἐπάνω ὕδατος θεοῦ πνεῦμα. Conf. *Gen.*, c. 1, 2. וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם que tous les traducteurs, les Septante, Aquila, Symmachus, Theodotion, traduisent par ἐπιφέρεσθαι. Jordano Bruno (Scioppio, *Ep. ad Rittershuss*) avait voulu tirer de ce passage la preuve que l'esprit de Dieu était l'âme du monde, « non esse aliud nisi animam Mundi. »

[3] Eus., *Pr. Ev.*, IX, 8, p. 411, c. Conf. Orig., *c. Cels*, IV, 51. « Numénius le pythagoricien, le célèbre commentateur de Platon, interprète d'une façon figurée le texte de Moyse et des Prophètes, et d'une façon assez vraisemblable, οὐκ ἀπιθάνως τροπολογεῖσθαι. Dans son IIIe livre sur le *Bien*, il raconte une certaine histoire sur Jésus, sans le nommer, et l'interprète allégoriquement, τροπολογεῖ ». Id., *id.*, I, 15. « Numénius n'hésite pas à employer les paroles des prophètes, en les expliquant allégoriquement ».

pose de montrer d'une part l'accord parfait des doctrines de Pythagore et de Platon, et d'autre part la conformité de leur philosophie commune avec les croyances des Juifs, dont il semble reconnaître l'inspiration divine et l'origine révélée. La méthode qui permet cette identification des opinions philosophiques et religieuses diverses, c'est l'interprétation allégorique, systématiquement pratiquée depuis longtemps dans l'école juive d'Alexandrie, qu'Aristobule avait peut être constituée méthodiquement le premier [1], et dont Philon fit plus tard une application abusive.

La psychologie tient une place relativement importante [2] dans le système philosophique de Numénius ; mais le rôle prédominant et le trait caractéristique en est encore la théologie et la doctrine des trois dieux. Qu'est-ce que l'être, se demande le philosophe [3] ? Est-ce les quatre éléments, soit unis et groupés, soit isolés et pris à part ? Mais ils sont engendrés et périssables, puisque, comme l'observation nous le montre, ils naissent les uns des autres, se transforment l'un dans l'autre, et ne demeurent identiques ni comme éléments, ni comme combinaison d'éléments. L'être ne saurait donc être corps. Serait-il la matière ? C'est encore plus impossible, par suite de son impuissance à demeurer dans le même état, ἀῤῥωστίᾳ τοῦ μένειν. La matière est un fleuve qni court toujours d'un cours rapide et qui n'est limité et déterminé ni dans sa profondeur, ni dans sa largeur, ni dans sa longueur. On a donc raison de dire que la matière est infinie, ἄπειρος, et par suite indéfinie, ἀόριστος, qu'étant indéfinie et indéfinissable, elle est privée de raison, et qu'étant irrationnelle, ἄλογος [4], elle est inconnaissable. In-

[1] Valckenaër, *de Aristob*, c. XXIII, p. 69 : « Primum auctorem hujus interpretandi rationis citari posse dicebam : Aristeas tamen, qui censetur antiquior Aristobulo, suum quem fingit Eleazarum pontificem eadem jam facit utentem » (p. 27-20).

[2] Nous avons vu qu'on lui attribuait un traité spécial *Sur l'Ame*.

[3] Euseb., *Pr. Ev.*, XV, 17, p. 819.

[4] Je suis tenté de traduire par : *absurde*.

connaissable, elle est sans ordre ; ce qui est sans ordre n'a aucune persistance, aucune fixité ; ce qui n'a aucune fixité ne peut être l'être. Ainsi, ni le corps ni la matière ne sont l'être : qu'est-il donc ? Y a-t-il quelque autre chose dans la nature ? Oui, sans doute, et nous pouvons le découvrir en nous-mêmes, quand la raison s'interroge elle-même[1].

Puisque les corps par nature sont morts et sujets au changement, n'ont-ils pas besoin de quelque chose qui les maintienne dans l'être ? Sans cela pourraient-ils avoir quelque existence durable ? Mais qu'est-ce qui les contient ainsi ? Si c'était un corps, puisque le corps est mortel et périssable, il lui faudra un Jupiter Sauveur pour le protéger contre la destruction, et si cette puissance salvatrice est exempte des infirmités essentielles du corps, quelle peut-elle être sinon l'incorporel ? C'est là, de toutes les substances, la seule qui persiste et qui dure avec sa pleine essence, qui ne naît pas, ne s'accroît pas et n'éprouve aucune modification de nature[2].

Et de cet être que faut-il dire[3] ? Disons ceci : il n'a pas été autrefois, il ne sera pas un jour ; il est toujours dans un temps déterminé, dans le seul présent. Si on veut appeler éternité, αἰών, le présent, j'y consens. Le passé, il faut se le représenter comme ce qui s'est dérobé à nous et s'est précipité dans ce qui n'est plus. L'avenir n'est pas encore, mais il promet d'être en état d'arriver à l'être. Il n'est donc pas rationnel de dire d'une façon absolue de l'être, qu'il n'est pas encore ou qu'il n'est plus ; car il en résulterait qu'on dirait que la même chose à la fois est et n'est pas... Le vrai nom de l'incorporel c'est substance et être, et la cause de ce nom

[1] Eus., *Pr. Ev.*, XV, 17, 819, d. εἰ τόδε πρῶτον μὲν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἅμα πειραθείημεν διαλεγόμενοι. L'être premier nous est donc révélé par un phénomène de conscience, par l'observation psychologique, ct ce dialogue de l'âme avec elle-même atteste en même temps l'existence de la conscience et la caractérise par sa dualité essentielle.

[2] Id., *id.*, XV, 18, p. 820, a.

[3] Id., *id.*, XI, 10, 5, p. 525, a.

de l'être[1], c'est qu'il n'a pas été créé, qu'il ne sera pas détruit, qu'il n'éprouve aucun mouvement d'aucune nature, aucun mouvement soit en bien soit en mal. Il est absolument simple et invariable, toujours dans la même forme; il ne sort jamais de son identité ni volontairement ni contraint par un autre. Or Platon a dit que les noms ont été imposés aux choses en vertu de leur ressemblance avec elles. Ainsi l'être est l'incorporel et cet être incorporel, c'est l'intelligible. Telle est la doctrine de Platon et d'un non moins grand philosophe, de Pythagore[2]; car que dit Platon : Qu'est-ce que l'être qui est toujours et n'est pas sujet au devenir? Qu'est-ce qui devient sans cesse et n'est jamais? L'un est saisi par l'intelligence et la raison, νοήσει μετὰ λόγου, l'autre est perçu par l'opinion et la sensation irrationnelle; celui-ci naît et périt incessamment, et n'est jamais réellement; il est indéfinissable, parce qu'il s'écoule sans cesse et est emporté par un changement perpétuel; à chaque instant il s'évanouit[3].

Comment, de ces considérations métaphysiques sur l'essence de l'être; Numénius a-t-il déduit sa doctrine théologique qui pose une pluralité de dieux, parmi lesquels un au moins, et peut-être deux, participent à l'essence de la matière? C'est ce que nous ignorons. Ce que nous savons, c'est qu'il admettait trois Dieux : un Dieu premier, qu'il appelle Père; le Dieu second, qu'il appelle Créateur, ποιητής, ou Démiurge, et le Dieu troisième, qu'il nomme Création, ποίημα. Car d'après lui, dit Proclus[4], le monde, ὁ Κόσμος, est le troisième Dieu, en sorte que le Démiurge est double; c'est à la fois le premier et le second Dieu; l'œuvre créée par eux, τὸ δημιουργη-

[1] Euseb., id., *id.*, p. 526, b. ἡ δὲ αἰτία τοῦ ὄντος ὀνόματος. Viger, dans ses notes, dit : vocem ὄντος libenter expunxerim. Le manuscrit C donne la variante ὄντως. Je serais disposé à croire à une altération du texte qui donne : μὴ γελασάτω τις ἐὰν φῶ τοῦ ἀσωμάτου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν. La logique semblerait appeler le sens : Le vrai de la substance et de l'être est l'incorporel.

[2] Eus., *Pr. Ev.*, X, 10, 7. 525, 526.

[3] Id., *id.*, l. l. ἀποδιδράσκει.

[4] Procl., *in Tim.*, 93, l. 4.

μένον, est le troisième, l'âme du monde, confondue avec le monde même, qui n'existerait pas sans son âme, principe de sa vie. Ce qui vaut mieux, ajoute Proclus, que de les appeler sur un mode tragique et ampoulé : Πάππος, le père ; ἔκγονος, le fils, et ἀπόγονος, le petit-fils [1]. Proclus, après avoir établi plusieurs espèces de dieux, entre autres les dieux démiurgiques, rapporte qu'Amélius, dont on connaît l'admiration passionnée pour Numénius, admettait parmi ces dieux démiurgiques une triade, définissant le premier, qui est, ὄντα, comme le vivant en soi, ἀπὸ τοῦ ὅ ἐστι ζῶον ; le second, celui qui possède les idées des vivants qui sont en lui, ἀπὸ τοῦ ἐνούσας ; car le second Dieu n'est pas, mais il pénètre, εἴσησιν, dans le premier ; le troisième, celui qui les voit [2], tandis que Numénius, dans l'ordre qu'il établit, met au premier rang, il est vrai, l'animal en soi, mais ajoute qu'il pense en usant du second, ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου. C'est donc un Esprit, Νοῦς. Le second Dieu, inférieur au Νοῦς, lui aussi use du troisième pour procéder à sa fonction démiurgique ; le troisième est défini : l'objet de la pensée du Démiurge [3]. Si l'on s'en réfère à cette interprétation de Proclus, Numénius aurait cherché à maintenir sinon l'unité, du moins le rapport essentiel et nécessaire des trois essences divines, l'une par rapport à l'autre. Le Dieu premier est le Pensant, ὁ Νοῦς ; mais la pensée a nécessairement ses formes d'où elle dépend, c'est-à-dire ses principes, ses types ; ce sont sans doute les Idées, εἴδη ou Ἰδέαι ; et, de plus, elle a nécessairement aussi un objet; car si elle pense, elle pense nécessairement une chose réelle et vivante, un être [4], et dépend de son objet, ou du moins lui est intimement liée.

[1] Chalcidius, *in Tim.*, § 295 (*Fragm. philos. gr.*, Müller, ed. Didot, p. 244), lui prête une opinion un peu différente : Platonemque idem (Numenius) laudat quod duas Mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam... si quidem silva... malorum fons est.

[2] Procl., *in Tim.*, 268. τὸν ἔχοντα... τὸν ὁρῶντα.

[3] Procl., *in Tim.*, 268. κατὰ τὸ διανοούμενον.

[4] M. Ravaisson, *Ess s. la Mét. d'Ar.*, t. II, p. 344, n. 2. « Il appelait ses trois dieux : Νοῦς, Εἴδη, Ζῶον ». Je ne trouve pas cette formule précise dans le passage

On ne trouve pas sur ce point particulier des explications satisfaisantes dans les *Fragments* de Numénius même : « Celui, dit-il, qui aspire à la connaissance tant du premier que du second Dieu, doit établir un certain ordre, une certaine méthode dans ses recherches... Il faut d'abord le prier et l'invoquer..., puis passer à l'analyse et à la distinction. Le Dieu premier, qui est en lui-même, est simple, parce que tout son être est uni à lui-même et n'est jamais divisé. Le second, comme le troisième Dieu, est un également, εἷς; mais en contact avec la matière qui est dyade, s'il lui donne l'unité, il est divisé par elle, parce qu'elle a des désirs et une essence fluide et mobile. Le second Dieu n'est pas inhérent, immanent à l'intelligible (car sans cela il serait en lui-même, πρὸς ἑαυτῷ), parce qu'il regarde la matière, prend soin d'elle, veille sur elle, et, par suite, ne se regarde plus lui-même; il saisit le sensible, le travaille, et par le désir qu'il éprouve pour la matière, se laisse entraîner dans ses manières et conditions d'être. Il n'était pas possible, en effet, que le premier Dieu exerçât la fonction de Démiurge : nous devons le considérer comme le père du Dieu démiurgique; quant à lui, il est exempt de toute fonction, de tout travail; il est roi.

Le Dieu second, qui circule dans le ciel, est le chef, et il commande, guide et dirige, ἡγεμονεύει. C'est par ses bienfaits que nous sommes pourvus de tout, et que l'intelligence, ὁ Νοῦς, se transmet à tous les êtres qui sont destinés à la recevoir par le rang qu'ils occupent dans la hiérarchie des êtres. C'est parce qu'il nous regarde, parce qu'il se tourne vers nous, vers chacun de nous, par un rayonnement protecteur de sa puissance, que nos corps vivent et persistent dans la vie[1]. Lorsqu'il détourne ses regards de nous pour se

de Proclus, qui, après avoir cité l'opinion d'Amélius, qu'il repousse, ajoute : « Cependant, Platon avait dit que les idées sont dans le vivant en soi, et que l'αὐτοζῶον n'en est pas différent, tandis que ce en quoi sont les idées des vivants est (suivant Amélius), autre chose ».

[1] Euseb., *Pr. Ev.*, XI, 18, 537, d. συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντος τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς.

contempler lui-même, la vie des corps s'éteint; mais l'intelligence, l'esprit qui était en eux, garde sa vie et aspire à la félicité[1]. Toute vie est un épanchement des rayons du Vivant en soi.

Le rapport du Dieu premier au Dieu démiurge est le rapport du laboureur et du planteur[2]. L'un, qui est le germe de toute âme, la sème dans toutes les choses susceptibles de la recevoir. L'autre, qui fait fonction de législateur, la répartit, la divise, la transplante en chacun de nous[3]. Celui-ci procède du premier[4], et voici comment : il y a des choses qui en passant des mains du donateur dans celles du donataire, sont perdues pour le premier, tel est l'argent et toutes les choses mortelles. Mais les choses divines, communiquées aux autres, ne sont pas perdues pour celui qui les a données ; telle est la science[5], qui venant de Dieu, y demeure et se répand également en chacun de nous. Voici la vie du premier Dieu et la vie du second : le premier est immuable, ἑστώς; le second se meut; le premier pense les intelligibles,

[1] Sur ce passage, Eusèbe cite les paroles de David : « Quam magnifica sunt opera tua, Domine; Omnia in sapientia fecisti... Avertente autem te faciem, turbabuntur... Emittes spiritum tuum et renovabuntur. *Psaum* , 103, 24.

[2] Eus., *Pr. Ev.*, XI, 18, 538, b. γεωργῷ πρὸς τὸν φυτεύοντα.

[3] Id., *id.*, l. l. ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἑκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα. Malgré l'image, il n'est pas facile de voir la différence. Il semble que le Dieu premier soit le principe, le réservoir universel, indistinct, commun de la vie générale, et que le second l'individualise.

[4] Id., *id.*, 538, c. περὶ δὲ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου· τὸ δεύτερον ὑπέστη τοιάδε φησίν (Numénius).

[5] Ici vient l'exemple classique de la lampe allumée, et qu'on trouve déjà dans Ennius :

Ut homo qui erranti comiter monstrat viam,
Quasi lumen de suo lumine accendat, facit
Ut nihilominus ipsi luceat quum illi accenderit.

Philon, comme nous le verrons, se sert de cette image pour expliquer que l'esprit divin se communique aux hommes sans rien perdre de son essence (*de Gigant.*, t. I, p. 266). Les pères grecs et latins, adoptent, comme Numénius, et l'idée et l'image, qui sont passées dans le symbole : Deum de deo, lumen de lumine. Conf. S. Justin, *Dialog.*, p. 221. Tertull., *Apol.*, c. 31.

le second les intelligibles et les sensibles; le premier jouit du repos, qui est comme son mouvement propre et éternel [1], et qui donne au monde l'ordre, la persistance dans l'être et la vie éternelle; le second, assis au gouvernail du monde, comme le pilote qui a toujours les yeux fixés sur le ciel et les astres, pour assurer l'harmonie du fonctionnement du monde qu'il dirige par les idées, a toujours les yeux fixés sur le premier Dieu, qui lui communique l'intelligence par sa contemplation, et le mouvement par le désir qu'il excite en lui pour lui-même [2].

De ces Dieux, le second seul peut être connu par les hommes, comme le savait bien Platon, qui déclare que l'intelligence première, τὸν πρῶτον Νοῦν, qui s'appelle l'être en soi, αὐτὸ ὄν, est absolument inconnu d'eux. Ce qu'il dit à ce sujet revient à ceci : O hommes! le Νοῦς que vous concevez n'est pas le premier : il y en a un autre plus élevé et plus divin que vous ne pouvez connaître [3].

Ce Dieu premier [4] c'est, comme l'avait dit aussi Platon, c'est le Bien, et comment pouvons-nous connaître le Bien? Nous pouvons tirer la notion de corps de la comparaison des choses semblables et des propriétés contenues dans les substrats; mais la notion du Bien ne peut se tirer d'aucun substrat, ni d'aucun sensible semblable. C'est comme si quelqu'un assis sur la tour d'un observatoire contemplait

[1] Id., *id.*, 539, b. στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον.

[2] Eus., *Pr. Ev.*, XI, 18, 538, sqq. Si l'on applique à la psychologie humaine cette analyse de la psychologie divine, on verra que la connaissance est un don de Dieu, une communication de Dieu à l'âme. La cause de cette transmission de la science n'a rien d'humain : la faculté et l'essence qui possède la science est la même chez Dieu qui la donne et chez toi et moi qui la recevons. Id., 539, a. Τοιοῦτον τὸ χρῆμά ἐστι τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἣ δοθεῖσα καὶ ληφθεῖσα παραμένει μὲν τῷ δεδωκότι, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἡ αὐτή. Τούτου δὲ τὸ αἴτιον, οὐδέν ἐστιν ἀνθρώπινον, ἀλλ'ὅτι ἕξις τε καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην ἡ αὐτή ἐστι παρά τε τῷ δεδωκότι θεῷ καὶ παρὰ τῷ εἰληφότι ἐμοὶ καί σοι. C'est la similitude d'essence entre Dieu et l'âme qui conditionne et explique le fait même de la connaissance humaine.

[3] Eus., id., *id.*

[4] Eus., *Pr. Ev.*, XI, 22, 543, c. « Numénius, dans son 1er livre sur le *Bien*, interprétant et développant la pensée de Platon, dit : »

d'un seul coup d'œil rapide, instantané, ὀξυδορκῶς μιᾷ βολῇ, un petit bateau pêcheur sur l'immensité de la mer, seul, isolé, abandonné, enveloppé par les flots; de même celui qui veut concevoir le Bien, doit s'écarter, s'isoler de toutes les choses sensibles, et contempler seul le Bien seul, ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον [1], là où il n'y a ni homme, ni animal, ni corps petit ou grand, mais où règne une solitude divine, ineffable, inexprimable, où les mœurs, les pratiques, les splendeurs du Bien apparaissent, où se manifeste lui-même dans la paix, dans le calme, dans l'isolement, le guide suprême, le bienheureux, porté pour ainsi dire sur l'essence [2]. La seule méthode, difficile sans doute, mais divine, d'arriver à cette conception du Bien idéal et intelligible, c'est de s'habituer à considérer la nature des nombres; c'est par là seulement qu'on pourra résoudre la question : qu'est-ce que l'être, qu'est-ce que l'un, qu'est-ce que le Bien [3].

Si l'essence et l'idée sont l'intelligible, si l'Esprit, ὁ Νοῦς, est antérieur et supérieur à l'Idée, πρεσβύτερον, comme sa cause, il est clair que le Bien, c'est l'Esprit seul ; car si le Démiurge est le principe du devenir, ἀρχὰ γενέσεως, assurément le Bien est le principe de l'essence, ἀρχὴ οὐσίας. Le Démiurge est sans doute analogue au Bien, puisqu'il l'imite, comme le devenir est l'image et l'imitation de l'essence. Puisque le Démiurge du devenir est bon, certes le Démiurge de l'essence sera le Bien même, αὐτοάγαθον, inhérent à l'es-

[1] Numénius exprime ici, dans un langage assez affecté, prolixe et obscur, l'état de la contemplation, de la méditation, de l'intuition de Dieu, différent de la connaissance, état qui se réalise sans aucun intermédiaire, et dont peuvent jouir ceux-là seuls qui éloignent leur âme de toute communication avec le corps et les sens. Cette contemplation constitue l'union avec Dieu, ὁμιλῆσαι.. On sent que l'on entre dans le mysticisme et dans l'extase.

[2] Eus., *Pr. Ev.*, XI, 22. ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ, qu'on peut comprendre comme le mot de Platon, *Rep.*, VI, 509, b. οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ'ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, mais aussi dans le sens de : placé au-dessus de l'univers des choses.

[3] Eus., *Pr. Ev.*, XI, 22, 543, d. νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα· Τί ἐστι τὸ ὄν (Ritter lit τὸ ἕν, ce qui importe peu).

sence, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ; car le second Dieu est double : en tant que Démiurge, il produit sa propre idée, τὴν ἰδέαν ἑαυτοῦ, et le monde; et, en outre, il est tout entier à la contemplation, θεωρητικὸς ὅλως. La conclusion que nous tirons de ces principes, c'est qu'il y a quatre choses et quatre noms : le Dieu premier, le Bien en soi ; le Démiurge, qui l'imite et qui est bon ; l'Essence, qui est double : l'une est l'essence du Dieu premier et l'autre est l'essence du Dieu second, dont le monde qui est beau et est fait beau par la participation du Beau, est l'imitation [1].

Tout ce qui participe au Bien n'y participe que par l'acte de la pensée pure, τῷ φρονεῖν, qui n'appartient qu'au seul Dieu premier, duquel toutes les autres choses reçoivent leur achèvement et leur bonté. Le second Dieu est bon, non par lui-même, mais par le premier ; comment ne serait-il pas bon, ce Dieu premier, par la participation duquel le second reçoit sa bonté, surtout puisque ce dernier ne participe à lui qu'en vertu de sa bonté ? C'est pourquoi Platon, dans *le Timée*, parlant du Démiurge, a dit : Il était bon, et, dans *la République*, parlant du Bien, a dit que le Bien c'est l'Idée du bon, le Bien étant l'Idée du Démiurge, qui, nous l'avons vu clairement, n'est bon que par la participation du premier Bien, du seul Bien. C'est ainsi que les hommes reçoivent leur forme de l'Idée de l'homme, les chevaux de l'Idée du cheval. De même si le Démiurge est bon par la participation du Bien premier, le premier Νοῦς, en tant que le Bien en soi, sera une Idée, ἰδέα ἂν εἴη [2]. Dans cette conception théologique, où se manifeste clairement l'influence de la doctrine de Platon [3], on aperçoit, quoique confuse et incertaine, la pensée de

[1] Eus., *Pr. Ev.*, XI, 22, 544, a.
[2] Eus., *Pr. Ev* , XI, 22, 544.
[3] Le terme et le principe de la participation, μετουσία, suffiraient à la montrer. Sur ce point, il s'élevait une difficulté. Porphyre, dit Proclus (*in Tim.*, 249), était d'avis que les choses sensibles seules pouvaient participer aux êtres réels ou idées, et que, pour elles seules, il y avait des images. Numénius, au contraire, et Amélius, après lui, prétendaient que la participation peut exister, même dans les intelligibles

séparer de Dieu, conçu comme un Esprit pur, non seulement sans contact, mais même sans rapport avec le monde réel, son activité transitive, ses puissances, suivant la distinction déjà faite, nous le verrons, par les philosophes de l'école juive d'Alexandrie[1], et particulièrement par les chrétiens des écoles des Gnostiques, et surtout de l'école de Valentinien. On trouve même cette distinction expressément formulée dans un passage cité par Proclus : « Rien, dit-il[2], de ce qui se revêt de matière ne peut agir par la raison et la pensée, et ne peut être véritablement cause efficiente, ποιητικόν αἴτιον, mais est toujours l'instrument de quelque autre cause; et il ne faut pas dire avec Numénius que les êtres qui se sont revêtus de matière gardent leur essence pure et sans mélange avec la matière, tandis que *leurs puissances* et *leurs activités* sont mêlées à elle. »

Le second Dieu, le Démiurge, est manifestement la puissance et l'activité transitive du premier Dieu. Mais si Numénius l'en distingue, il ne l'en sépare pas réellement : séparation qui aurait pour conséquence de mettre le monde sensible dans une entière indépendance de Dieu. Nous l'avons vu, au contraire, affirmer le lien intime, essentiel, qui existe entre les trois Dieux, dont le premier ne peut penser que par le second, qui contient les Idées, et dont le deuxième, le monde idéal, ne peut procéder à sa fonction créatrice, ne peut créer le monde réel que par l'intermédiaire d'un principe agent et

qui, par conséquent, pouvaient avoir des images, et que c'est ainsi que Platon a pu dire que le temps (un intelligible) est l'image de l'éternité, à laquelle il participe. L'opinion de Numénius est étrange, si elle est exactement rapportée ; car puisque ce n'est que de l'intelligible qu'il peut y avoir participation, il en résulterait qu'il y a des intelligibles participant de l'intelligible, ce qui renverse le principe même. D'autre part, le temps ne peut être considéré comme un intelligible au sens platonicien.

[1] On la rencontre avec plus de clarté et de précision dans le livre : *Du Monde*, v. plus haut, p. 216.

[2] Procl., *in Tim.*, 299. τὴν μὲν οὐσίαν ἔχουσιν ἀμιγῆ πρὸς τὴν ὕλην τὰς δὲ δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἀναμεμιγμένας πρὸς αὐτὴν, ὡς οἱ περὶ Νουμήνιον λέγουσιν.

moteur, l'âme du monde, à peine distincte du monde même, dont elle est la vie.

L'âme, d'après Numénius et la plupart des commentateurs de Platon, comme Aristandre, est une essence mathématique, parce qu'elle tient le milieu entre les choses physiques et les choses suprasensibles, et quelques-uns, Numénius particulièrement, en faisaient un nombre composé de la monade indivisible et de la dyade indéfinie en tant que divisible[1]. Ce nombre était la tétrade, τετρακτύς, et, s'il faut en croire Proclus, cette définition de l'âme était justifiée par la raison bizarre que le mot ψυχή est composé de quatre lettres[2], et que l'unité, τὸ ἕν, formant la première triade qui procède du principe suprême, et qui est constituée par le souffle divin, ἄσθμα ἄρρητον, est figurée et imitée : 1° par l'esprit rude d'ε; 2° par l'accent de ε, et 3° par l'ε même, la consonne ν ne comptant pour rien.

Numénius estime qu'il ne faut pas diviser l'âme qui doit rester une, en deux ou trois parties : l'une pensante, l'autre

[1] Procl., *in Tim.*, 187.

[2] Id., *id.*, 226. *Id.*, 225. Théodore d'Asiné, disciple d'Iamblique, dit Proclus, entraîné par les théories de Numénius, veut expliquer toute la psychogonie, ἀπὸ τῶν γραμμάτων, τῶν χαρακτήρων καὶ τῶν ἀριθμῶν ποιούμενος τὰς ἐπιβολάς, et, en effet, après avoir posé un principe premier, ineffable, source de tout et cause du bien, il imagine une première triade, qui détermine la largeur intelligible, τὸ νοητόν, et qu'il appelle τὸ ἕν. Cette triade, formée du souffle ineffable, ἔκ τε τοῦ ἄσθματος οὖσαν τοῦ ἀῤῥήτου πως ὄντος, est figurée et imitée dans le mot ἕν par l'esprit rude, par l'accent de ε et par ε lui-même. Après cette triade, il y en a deux autres, l'une qui détermine la profondeur intellectuelle, τὸ νοερὸν βάθος, et la troisième est la triade démiurgique, composée de l'être, τὸ ὄν, de l'esprit, τὸν νοῦν, et d'un troisième principe appelé la source des âmes, τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν. De cette dernière triade procède, προῆλθε, une autre triade comprenant l'âme en soi, αὐτοψυχή, — l'âme universelle, ἡ καθόλου, — et l'âme du tout, ἡ τοῦ παντός ». Toute cette psychologie, où la subtilité logique s'ajoute à la subtilité mystique, est bien rapportée à Théodore d'Asiné (Procl., *in Tim.*, 226. ὁ μὲν οὖν Θεόδωρος τοιαῦτα ἄττα φιλοσοφεῖ); mais il semble que Numénius ou la partageait, ou en avait donné l'idée, puisque, d'une part, Proclus affirme que Théodore avait été entraîné par sa doctrine, τῶν Νουμηνείων λόγων ἐμφορηθείς, et que, d'autre part, Iamblique (Procl., *in Tim.*, 226), qui l'avait très vivement réfutée et mise en pièces, ἀπεῤῥάπιζεν, l'avait fait dans un ouvrage ou dans un chapitre intitulé : *Réfutations d'Amélius et de Numénius*, ἐν ταῖς πρὸς τοὺς ἄμφι Ἀμέλιον (οὕτω γὰρ ἐπιγράφει τὸ κεφαλαῖον) καὶ δὴ καὶ Νουμήνιον ἀντιῤῥήσεσιν.

non pensante, mais que nous avons deux âmes, l'une qui pense, l'autre qui ne pense pas. Si les uns n'admettaient l'immortalité que pour l'âme pensante, tandis que l'autre à la mort non seulement perd son activité propre, mais est détruite dans son essence même, Numénius croyait que les deux âmes sont liées, intimement mêlées et tissées pour ainsi dire l'une dans l'autre[1], s'assimilaient l'une à l'autre par la solidarité mutuelle de leurs mouvements, quoique différents[2], et il les rendait toutes deux immortelles, étendant l'immortalité à toute puissance organisée et animée[3].

L'âme, et il faut ici l'entendre de chacune des deux âmes dont Numénius admet l'existence distincte, l'âme est incorporelle. Les corps, disait-il, par leur nature propre et essentielle, sont changeants, se dispersent et se divisent à l'infini. Pourquoi? parce qu'ils n'ont en eux rien d'immuable, rien qui demeure; ils ont besoin de quelque chose qui les rassemble, les concentre, les contracte pour ainsi dire et les domine, c'est-à-dire de ce que nous appelons une âme[4].

Il est des philosophes, dit Jamblique dans son traité *de l'Ame*[5], qui déclarent toute l'essence de l'âme non seulement incorporelle mais de plus homéomère, identique et une, de sorte que le tout est dans chacune, n'importe laquelle, de ses parties. L'unité des substances est absolue. Il en est d'autres, et Numénius est certainement du nombre, qui, tout en établissant deux âmes, l'une divisible, l'autre indivisible, croient que l'âme divisible est le fondement, la racine de l'âme indi-

[1] Porphyre, dans *Stobée* (*Ecl.*, I, 836).

[2] εἰς ταὐτὸ συμπλακεισῶν.

[3] Commentaire inédit et anonyme sur le *Phèdre de Platon*, publié par V. Cousin (*Journal des Savants*, 1835, p. 145), οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανίζουσιν, ὡς Νουμήνιος. Cette distinction de l'âme, ψυχή, et de l'ἕξις, est stoïcienne.

[4] Némésius (*de Nat. Hom.*), 2, p. 29, reproduit les arguments par lesquels Numénius réfutait les Stoïciens qui soutenaient que l'âme est corporelle, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου (δεῖται) τοῦ συντιθέντος καὶ συνάγοντος καὶ ὥσπερ συσφίγγοντος καὶ συγκρατοῦντος αὐτά, ὥσπερ ψυχὴν λέγομεν.

[5] Stob., *Ecl.*, I, 886.

visible, c'est-à-dire du monde intelligible, des Dieux, des démons, du Bien, de toutes les choses nobles[1]. Ainsi tout est dans tout, mais dans chaque partie d'une façon particulière, suivant son mode particulier d'essence. Mais l'intimité des rapports de ces deux âmes en compromet évidemment la distinction. Aussi Jamblique ajoute-t-il avec raison, que d'après cette opinion, à laquelle ne souscrit pas complètement Plotin, sur laquelle Porphyre hésite, l'âme dans son essence entière, ἡ ψυχή, ne diffère plus réellement de l'esprit, τοῦ Νοῦ.

On ne saurait cependant douter que Numénius ait constitué dans le monde comme dans l'homme deux âmes. Chalcidius l'affirme, comme Porphyre et avec plus de précision encore : « Platonemque idem Numenius laudat quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam.... quæ fons malorum est[2]. » Ainsi de ces deux âmes, l'une est l'âme bonne, l'autre mauvaise, et cette âme du mal est la matière même, qu'il déclare informe et inconsistante, « fluidam et sine qualitate silvam esse[3]. » Cette division correspond d'ailleurs très exactement à la division de la divinité en un Dieu premier et un Dieu second, dont l'un ne pense que les intelligibles, l'autre pense à la fois les intelligibles et les sensibles, et a nécessairement, pour opérer sa fonction démiurgique, l'âme tournée vers la matière, dont il fera le monde. Dans le monde et dans l'homme ces deux âmes sont en conflit[4]; leurs formes, leurs

[1] Stob., *id.*, l. l. ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν κόσμον... ἐνιδρύουσι... καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι. Si je comprends bien le passage, Numénius aurait, comme Aristote, mais sans l'exception faite par lui en faveur du Dieu suprême, considéré la vie physiologique comme la base et la condition de la vie supérieure de l'intelligence. Le monde intelligible plonge, par ses racines, dans le monde sensible, au-dessus duquel il s'élève, mais sans lequel il ne saurait même naître.

[2] Chalcid., *in Tim.*, § 295.

[3] Id., *id.*, § 291. Opinion que Numénius attribue à Pythagore : « Pythagoras quoque, inquit Numenius, fluidam... esse censet.

[4] Iamblique, dans Stob., *Ecl.*, I. 894. οἱ δὲ εἰς μάχην ταῦτα τὰ εἴδη καὶ τὰ μόρια τῆς ζωῆς καὶ τὰ ἐνεργήματα κατατείνοντες, ὥσπερ Νουμήνιος.

activités sont en lutte, la lutte du bien et du mal. Le mal vient à cette âme des choses extérieures, de la matière, du corps lui-même qui est un mal [1].

Mais pourquoi ce mal vient-il à l'âme? Pourquoi se revêt-elle de ce corps? Atticus, comme nous l'avons vu, et d'autres comme lui, imaginait plusieurs causes à l'incorporation des âmes. Mais des philosophes plus récents, νεώτεροι, tels que Numénius, Kronius, Harpocration, ne voyant pas de raison qui explique ces différences, confondent en une seule toutes les causes de l'incorporation, loi universelle de la vie, et soutiennent que toutes les âmes étaient mauvaises et ont mérité par là le châtiment que leur inflige leur union avec le corps. Mais alors il faut rendre compte de la vie des âmes avant qu'elles n'entrent dans le corps, et ils sont obligés d'admettre entr'elles une grande différence de vie morale antérieure, d'où ils font dépendre la différence de leur incorporation *première* [2]. Les âmes qui ont encore pour ainsi dire la fraîcheur et la pureté de leur initiation, νεοτελεῖς, qui ont vécu dans la contemplation assidue des êtres réels, les Idées, qui ont fait cortège aux Dieux et leur sont attachées par leur origine, ξυγγενεῖς, qui sont parfaites et contiennent toutes les formes parfaites de l'âme sont, quand elles entrent pour la première fois dans un corps, pures et exemptes de passions, ἀπαθεῖς. Celles qui, au contraire, sont déjà remplies de passions et de désirs entrent dans le corps avec eux [3].

Il y a donc non seulement deux âmes dans chaque être vivant et dans l'homme, mais, considérées dans leur rapport, leur union intime, il y a des âmes bonnes et des âmes mauvaises; celles-ci, qui ne sont autre chose que les démons,

[1] Stob., *id.*, 896. ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων προστιθέντων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακὸν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης, Νουμηνίου καὶ Κρονίου πολλάκις, ἀπὸ δὲ τῶν σωμάτων αὐτῶν, τούτων ἔστιν ὅτε καὶ Ἁρποκρατίωνος.

[2] Ce mot implique la doctrine de la métempsychose, que professaient tous les pythagoriciens.

[3] Iamblique, dans *Stob.*, I, 910, 912.

ont leur séjour dans les régions de l'Occident, le lieu du mal. Ce sont elles qui opèrent l'œuvre de la génération, qui appartient au Dieu qui préside au devenir.

Mais que deviennent-elles après la mort? Numénius semble soutenir que l'âme, et il ne fait plus ici aucune différence entre les deux âmes qui sont pour lui également immortelles et par suite incorporelles; que l'âme, dis-je, se réunit, s'identifie, se confond [1] absolument avec les principes d'où elle est émanée, en opposition avec ceux qui croient que, même dans l'état où la mort la place, l'âme garde un certain penchant, une certaine affinité pour l'essence corporelle [2]. La séparation de l'âme et du corps est complète, parce que pour ceux-là l'union, le contact était limité, déterminé, tandis que pour les autres la pénétration des deux essences était absolue et ne permettait aucune séparation réelle [3].

En ce qui concerne la psychologie de la connaissance, Numénius semble s'être approprié la théorie stoïcienne de la στγκατάθεσις. La faculté du consentement enveloppe

[1] Procl., *in Tim.*, 24. Il s'agit de l'Atlantide, dans le *Timée* de Platon (p. 25, a), et de la guerre des Atlantes contre Athènes. Amélius y voyait l'opposition des étoiles fixes et des planètes; Origène, la lutte des bons et mauvais génies; Crantor, un fait réel et historique; Numénius : ψυχῶν διάστασιν καλλιόνων καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τροφίμων, καὶ γενεσιουργῶν ἄλλων, αἳ καὶ τῷ τῆς γενέσεως ἐφορῷ θεῷ προσήκουσι. Le couchant est le séjour des mauvais démons, le lieu du mal, κακωτικόν, à ce que disent les Égyptiens, dont l'opinion est partagée par le philosophe Porphyre, qu'on s'étonnerait, dit Proclus, d'entendre dire autre chose que ce que lui a appris Numénius. L'opinion de Porphyre était une combinaison de l'interprétation de Numénius et de celle d'Origène. La lutte existait entre les âmes d'une part et les démons de l'autre, les démons qui entraînent les âmes, καταγωγοί, les âmes qu'ils veulent entraîner. Il y a trois classes de démons : les démons divins; les âmes individuelles qui ont obtenu de jouir de l'état démonique; enfin, les démons méchants qui conspirent la perte des âmes, λυμαντικὸν τῶν ψυχῶν (γένος). Ce sont ces derniers démons, les démons de la matière, τοὺς ὑλικοὺς δαίμονας, qui combattent contre les âmes, au moment où elles vont entrer dans le devenir, ἐν τῇ εἰς τὴν γένεσιν καθόδῳ. C'est ce que les anciens théologiens ont représenté par la lutte d'Osiris et de Typhon, de Dionysos et des Titans, et Platon par la guerre des Atlantes contre les Athéniens.

[2] Id., *id.*, 1066. ἕνωσιν μὲν οὖν καὶ ταὐτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχάς... διωρισμένῃ (συναφῇ) χρῶνται.

[3] Id., *id.*, 10, 68. σύμφυσιν δὲ καθ' ἑτέραν οὐσίαν οἱ πρεσβύτεροι διασώζουσι... ἀδιορίστῳ συναφῇ... χρῶνται.

les autres activités de l'âme ; l'imagination, τὸ φανταστικόν, en est un concomitant, σύμπτωμα, non son œuvre ni sa perfection, mais pour ainsi dire son satellite, παρακολούθημα[1]. Ce qui signifie, à mon sens, que la volonté, c'est-à-dire l'effort, la tension de l'esprit est la condition nécessaire pour tout acte de la pensée et même de l'imagination, et que réciproquement dans tout acte d'acquiescement, il y a une représentation de l'objet auquel l'esprit acquiesce[2].

[1] Stob., *Ecl.*, I, 834. Tiré de Porphyre : *des Facultés de l'âme*. Zeller interprète autrement le texte de Porphyre ; il entend par la συγκαταθετικὴ δύναμις le jugement, la raison, dont la faculté représentative, l'imagination sensible sans doute n'est pas l'œuvre, mais est l'accompagnement nécessaire, c'est-à-dire que l'activité de la raison ne se dirige pas directement sur son produit, mais qu'elle le produit par surcroît et accessoirement : « Aber sie bringt es nebenbei hervor ». La pensée rationnelle produit nécessairement une image.

[2] Dans ce qui nous est transmis des opinions de Kronius, l'ἑταῖρος de Numénius, nous ne le voyons s'éloigner de son maître ou de son ami que sur un seul point : il admettait le passage de l'âme pensante même dans le corps d'une bête. Némes. (*de Nat. hom.*, 51). Le mot ἑταῖρος dont se sert Porphyre (*de Antr. Nymph.*, 21, n. p. 111) est défini par Suidas (v.), ἐραστὴς τῶν λόγων. Periz., *ad Æl.*, *H. V.*, III, 2 Ménage, *ad D. L.*, III, 81. Schol. Greg. Naz., *Steliteut.*, 2. Il n'enferme pas nécessairement l'idée de contemporain, mais celui d'adepte, οἱονεὶ φιλό-, comme le dit Suidas. Les deux noms de Numénius et de Kronius sont presque constamment associés par Proclus, *in Timæum*, passim.

Au moyen-âge, des légendes, dont on ne connaît pas l'origine, firent passer Secundus, qui vivait sous Adrien (de 117 à 138), pour un philosophe pythagoricien qui conforma sa vie aux préceptes de l'ordre (Vincent. Bellovac., *Specul. Hist.*, lib. III, c. 70. Ravisius Textor, *Officin.*, p. 1310, sur le témoignage d'un auteur, Diogène ou Diogénianus, parfaitement inconnu), et garda toute sa vie le silence (Orelli, *Opusc. Vet. Gr. Sentent.*, t. I p. 208). Il s'était condamné à ce silence, parce que, ayant passé la nuit avec une femme dont le mari était mort, et qui, à prix d'argent, s'était substituée à l'esclave qu'il avait choisie, un mot de lui, avait révélé qu'elle était sa mère. Celle-ci se tua de désespoir, et Secundus se condamna à un silence perpétuel. Adrien, même sous la menace de la mort, ne put le lui faire rompre, et ce n'est que par écrit qu'il consentit à répondre à ses questions. Ce sont ces réponses qui constituent ce qu'on appelle les sentences de Secundus, dont quelques-unes seulement ont en apparence un caractère philosophique et psychologique. 1. Qu'est-ce que le monde ? 3. Qu'est-ce que Dieu ? 7. Qu'est-ce que l'homme ? 11. Qu'est-ce qu'un ami ? 13. Qu'est-ce que le sommeil ? 14. Qu'est-ce que la beauté ? 19. Qu'est-ce que la mort ? On en trouve la traduction latine dans Vincent de Beauvais (*Specul. Hist.*, l. X, c. 71). Ces réponses formulées en propositions brèves, sentencieuses, en style oratoire et figuré, n'ont rien de philosophique. On en jugera par un seul exemple : « Qu'est-ce que la beauté ? Un tableau naturel, un bien qui s'est créé tout seul, ἰδιόπλαστον, une félicité éphémère, une possession changeante, une séduction vivante, le naufrage de l'homme débauché, un bien instable, la volupté charnelle, l'agent des plaisirs, une fleur corrompue, une chose incommunicable, la consolation de l'homme ». A ces traits on reconnaît le rhéteur et le sophiste, et c'est en effet comme tel que nous le font connaître Philostrate (*Vit. Soph.*, I, p. 244) : Σεκοῦνδος .. ὁ σοφιστής, et Suidas (v.) : Σεκοῦνδος ὁ 'Αθηναῖος σοφιστής. Conf. Müllach, *Fragm. Phil. Gr.*, t. I, p. 512, et t. II, p. 27.)

CHAPITRE CINQUIÈME

LA PSYCHOLOGIE ÉCLECTIQUE DE GALIEN

Parmi les philosophes qui ne se rattachent à aucune école déterminée et que Diogène caractérise par cet état d'isolement de leur doctrine et appelle οἱ σποράδην, Zeller serait disposé à compter Dion Chrysostôme et Lucien; mais leurs opinions philosophiques et psychologiques n'ayant aucune portée ni aucune prétention scientifiques, n'ayant même aucun trait d'originalité, je n'ai pas cru devoir comprendre dans ces études les idées psychologiques éparses dans les ouvrages tout littéraires de ces deux écrivains rhéteurs.

Cicéron, s'il appartenait à notre sujet, aurait plutôt le droit d'y prendre place : c'est un véritable éclectique et qui ne relève d'aucun système particulier. En physique, il se désintéresse presque entièrement; dans la théorie de la connaissance, il se rallie au scepticisme mitigé de la Nouvelle Académie; en morale, il flotte entre le stoïcisme et le péripatétisme; mais beaucoup plus préoccupé des intérêts de la vie que du besoin de l'unité systématique des idées, il ne demande à la philosophie que de fournir des principes rationnels à la morale, à la politique et à l'éloquence.

Il ne reste donc dans la période historique où nous sommes entrés, à considérer comme penseur indépendant et isolé que Galien, qui mérite à beaucoup d'égards une étude sérieuse et détaillée. Lui-même le proclame hautement : il veut garder

son esprit et sa pensée libres [1], et il suit, non seulement dans les questions relatives à son art, mais encore dans celles qui concernent la philosophie, le conseil que lui donnait son père, de ne pas s'engager facilement dans aucune secte, de se garder de se livrer exclusivement à une école déterminée, mais d'étudier patiemment et longtemps les théories de chacune, afin d'être en état de les juger librement toutes [2]. Aussi il a entendu, parmi les philosophes, le stoïcien Philopator, les platoniciens Gajus et Albinus, les péripatéticiens Aspasius et Eudème.

Ce grand médecin, le plus grand de l'antiquité après Hippocrate [3], a apporté à l'étude de la philosophie non seulement une entière liberté d'esprit, ce qui est une force, mais encore une vraie et sincère passion, ce qui en est une autre, plus puissante peut-être. Il a eu le goût et le sens de la philosophie, qu'il appelle « le plus grand des biens divins » [4].

[1] T. IV, 693. τὸν ἐλευθέρᾳ γνώμῃ σκοπούμενον. Id., 360. ὅστις γε ἐλευθέρᾳ γνώμῃ σκοπεῖται τὰ πράγματα.

Nullius addictus jurare in verba magistri.

T. V, p. 93. οὔτε δουλευόντων αἱρέσει τινὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν, ὥσπερ εἴωθα.

[2] T. V, p. 42. μὴ προπετῶς ἀπὸ μιᾶς αἱρέσεως ἀναγορεύσας σαυτὸν, ἀλλ' ἐν χρόνῳ παμπόλλῳ μανθάνων τε καὶ κρίνων αὐτάς. Cependant, il est clair que parmi les écoles médicales, Galien a pris parti. Celsus (*de Re med.*, *Præf.*) en distingue trois : 1. L'école dogmatique ou rationaliste, qui comprenait l'école des médecins pneumatiques, fondée par Athénée sous l'influence des idées stoïciennes, parmi lesquels il faut certainement compter Galien; 2. L'école empirique ; 3. L'école méthodique. Galien lui-même (t. I, 65) les ramène à deux : 1. ὀνόματα γε ταῖς αἱρέσεσιν ἔθεντο ἐμπειρικὴν τε καὶ λογικήν... τὴν μὲν ἐμπειρικὴν τηρητικὴν καὶ μνημονευτικήν· τὴν δὲ λογικὴν, δογματικήν τε καὶ ἀναλογιστικήν. L'école méthodique ne lui paraît différer que de nom, μέχρι λόγου, des anciennes écoles, bien qu'elle prétendit se distinguer des dogmatiques, en ce que ceux-ci cherchent à connaître les causes cachées, τὸ ἄδηλον ἐρευνῶσιν, tandis que nous, les méthodiques, τοῖς φαινομένοις διατρίβομεν, nous nous renfermons dans l'étude des phénomènes, des faits ; et, d'un autre côté, ils ne voulaient pas être confondus avec les empiriques, en ce que ceux-ci se renfermaient dans l'étude des faits, tandis qu'eux-mêmes y cherchaient une révélation, une indication, ἔνδειξις. C'est cette école qui, prenant le contre-pied de la maxime d'Hippocrate, soutenait que l'art est court et la vie longue, I, p. 82. αὐτὴν μὲν (τὴν τέχνην) βραχεῖαν εἶναι, τὸν δὲ βίον μακρόν.

[3] Toute la médecine des Grecs, des Arabes et du moyen-âge relève de lui.

[4] T. I, p. 3. τὸ μέγιστον τῶν θείων ἀγαθῶν, t. I, p. 53.

Il prétend démontrer à ses confrères dans un traité spécial, que le médecin accompli est philosophe[1]. Son but, comme celui d'Hippocrate, est de fonder systématiquement la médecine sur la physiologie, et de la lier intimement à la philosophie. Pour l'atteindre, ce laborieux écrivain n'a pas écrit moins de 387 ouvrages, dont 113 étaient consacrés à des questions de philosophie[2]. Toutefois sans manquer absolument d'originalité, tout en ayant des vues propres sur certaines questions et non pas les moins considérables de la philosophie, je veux dire les questions relatives à l'âme et à ses rapports avec le corps, où, malgré ses hésitations, ses réserves et ses doutes, il résout ces problèmess dans le même sens et avec les mêmes arguments que l'école moderne de la psychophysique, malgré tout, Galien est un éclectique; non pas un éclectique systématique en ce sens qu'il se proposerait *a priori* et professerait comme principe de la méthode philosophique de recueillir et de réunir les vérités éparses dans les systèmes les plus divers, mais un éclectique pratique qui prend les théories qu'il croit vraies partout où il les trouve[3], fussent-elles même entre elles contradictoires,

[1] ὅτι ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος. Spengel (Halle, 1788) a donné une édition spéciale de cet intéressant mémoire.

[2] Ils sont tous perdus; beaucoup même ont péri de son vivant, dans l'incendie du temple de la Paix. Je relève parmi les titres :

1. 2 livres sur l'*Herméneia* d'Aristote;
2. 4 livres, εἰς τὸ πρότερον περὶ τῶν συλλογισμῶν;
3. 4 livres, εἰς τὸ δεύτερον;
4. 4 livres sur l'*Herméneia*;
5. 4 livres sur le περὶ τῶν ποσαχῶς;
6. Sur l'Ecole de Platon;
7. Sur la théorie de la connaissance de Platon;
8. Tableau synoptique des Dialogues. Des commentaires sur Théophraste, Chrysippe, bon nombre de traités de morale : περὶ ἀλυπίας, περὶ παραμυθίας, περὶ ἠθῶν περὶ ἡδονῆς καὶ πόνου.

Outre ces 113 ouvrages de philolosophie, Galien en avait écrit 12 d'un contenu général, également perdus; 243 de médecine, dont 49 sont perdus, 50 existent en manuscrit dans les bibliothèques, 100 sont conservés et réputés authentiques; enfin, 44 sont reconnus apocryphes. On possède, en outre, 18 fragments plus ou moins suspects tirés de 19 autres ouvrages.

[3] En ce qui concerne la physique de Platon, il déclare qu'il y a des opinions qu'il accepte sans réserves, d'autres qu'il trouve probables et qu'il admet comme telles, d'autres sur lesquelles il ne peut s'empêcher de douter très fort. T. IV, p. 760. ἐπ'ἐνίων ἀπορῶ παντάπασιν, n'inclinant dans aucun sens, οὐδεμίαν ἔχων ῥοπήν.

pourvu qu'elles se prêtent à ses doctrines médicales et concordent avec ses idées psychologiques, plus fermes et plus personnelles qu'on ne le croit généralement. Sauf Épicure, qu'il méprise profondément et attaque dans de nombreux ouvrages[1], et avec lequel il a cependant plus d'affinité intellectuelle qu'il ne le suppose, il adopte partiellement les opinions des philosophes les plus différents, de Platon, d'Aristote, de Théophraste, des Stoïciens, avec un penchant visible pour le péripatétisme, dont la méthode expérimentale et les études profondes dans le domaine physiologique devaient plus particulièrement attirer son esprit et plaire à un médecin[2]. Il s'accuse même d'avoir un instant penché à admettre le scepticisme absolu de Pyrrhon; mais c'était pour avoir, au commencement de ses études philosophiques, cru à la possibilité de la connaissance absolue et démonstrativement prouvée[3]. Il la demanda vainement aux philosophes, et les Péripatéticiens et les Stoïciens ne purent même pas lui communiquer une théorie de la démonstration pratiquement et sincèrement utile[4]. La contradiction des systèmes avec eux-mêmes et les uns avec les autres, même sur les questions de physique, lui aurait fait désespérer de la possibilité de la connaissance, même probable[5], s'il n'avait pas rencontré dans les propositions de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie, sciences que lui avait enseignées son père, et qui étaient comme le patrimoine de la famille[6], une certitude

[1] T. XIX, 48 Il en indique lui-même huit, *De Propr. libr.*, c. 17.

[2] Il avait étudié avec une préférence bien naturelle chez un médecin, et commenté les écrits d'Aristote et de Théophraste T. XIX, p. 47. *De Propr. libris.*, c. 15 et 16.

[3] T. XIX, p. 39. οὐδὲν οὕτως ἐσπούδασα μαθεῖν ἁπάντων πρῶτον ὡς τὴν ἀποδεικτικὴν θεωρίαν.

[4] Id., *id.* ὀλίγιστα χρησίμως.

[5] T. IV, p. 700 et 701, *de Fœt. Form.*, οὐδεμίαν εὑρίσκων δόξαν ἀποδεδειγμένην ἐπιστημονικῶς... ὁμολογῶ οὐδ'ἄχρι τοῦ πιθανοῦ προελθεῖν δυνάμενος ἀπορεῖν.

[6] T. XIX, p 40. εἰς τὴν τῶν Πυῤῥωνείων ἀπορίαν ἐνεπεπτώκειν ἂν καὶ αὐτὸς, εἰ μὴ καὶ τὰ κατὰ γεωμετρίαν ἀριθμητικήν τε καὶ λογιστικὴν κατέχων, ἐν αἷς ἐπὶ πλεῖστον ὑπὸ τῷ πατρὶ παιδευόμενος ἐξ ἀρχῆς, προεληλύθειν, ἀπὸ πάππου τε καὶ προπάππου διαδεδεγμένων τὴν θεωρίαν.

et une évidence devant lesquelles son doute dût s'incliner. Mais il lui resta de ces hésitations de la pensée, de ce tourment du doute, qui est un moment nécessaire, mais nécessairement passager, du véritable instinct philosophique, il lui resta toujours dans toutes les questions philosophiques, une tempérance, une mesure, une modestie d'affirmation, par laquelle il se rapproche, quoiqu'il fasse, d'Épicure. Il n'a aucune prétention à une science universelle et à un savoir absolu. Il ne blâme pas ceux qui poursuivent cet idéal de la science, vont de conséquence en conséquence jusqu'aux extrémités du raisonnement; mais en ce qui le concerne, il fait observer qu'il ne touche à ces sujets ardus que par occasion, accidentellement, amené là par un but tout autre, et qu'il lui suffit de ce qui est accessible à la sensation et admis par le sentiment général[1].

Élève des platoniciens Gajus[2] et Albinus[3], et des péripatéticiens Aspasius[4] et Eudème, Galien appartient au même siècle. Il est né à Pergame en 135 ap. J.-Ch., sous Adrien[5], et est mort sous Septime-Sévère[6], puisqu'en 193 il était encore à Rome et écrivait le *De Antidotis*[7] dans l'année 200, s'il faut en croire Suidas[8]. Fils d'un architecte et d'un géomètre

[1] T. IV, p. 517. ὅταν μὲν ἀκριβέστερόν τις ἐπεξέρχηται πᾶν τὸ ἀκόλουθον ζητουμένῳ ἄχρι τῆς ἐσχάτης ἐπιστήμης, ὅταν δὲ περί τινος ἄλλου πράγματος. σκοπούμενος ἐν παρέργῳ περὶ τούτων τὸ πρὸς τὴν πρόχειρον αἴσθησιν... λέγων ἀρκεῖται.

[2] Vers 150, du moins d'un de ses disciples, à l'âge de 14 ans. Gal., t. V, p. 41

[3] Vers 150 ap. J.-Ch.

[4] Vers 110 à 130 ap. J.-Ch.

[5] Qui règne de 117 à 138.

[6] Qui règne de 193 à 211.

[7] T. XIV, p. 65, *de Antid.*, l. I, c. 13. ὥστε τοῦ νῦν ὄντος ἡμῶν αὐτοκράτορος Σεβήρου. Ackermann, d'après Fabricius (*Bib. Gr.*, t. V, p. 377), rapporte qu'on a contesté les conclusions tirées de ce document, sous le prétexte que le nom de Sévère s'applique habituellement aussi, chez les auteurs, à Vérus, et que les mots ἐπὶ τῶν νῦν μεγίστων αὐτοκρατόρων, t. XIV, p. 217, désignent, non pas Sévère et son fils Caracalla, mais M.-Aurèle et Vérus. Si le livre même où ce renseignement est puisé, *De Theriaca ad Pisonem*, paraît d'une authenticité douteuse, il n'en est pas de même du livre *de Antidotis*, qui prouve que Galien a réellement vécu jusque sous Sévère.

[8] Voc.

savant, Nicon, qui lui donna lui-même une éducation grecque libérale, qui comprenait l'étude des sciences et des lettres [1], il entreprit d'abord, vers l'âge de 14 ans, l'étude de la philosophie [2], et à 17 ans celle de la médecine, tour à tour sous Pélops et Satyrus, commentateurs d'Hippocrate, et Numisianus [3], célèbre médecin de Corinthe. Il se livra avec une telle ardeur qu'il en tomba malade, à ces sciences qui furent l'une et l'autre l'objet passionné de tous ses travaux et l'emploi de toute sa vie [4]. Après la mort de son père, il visita dans l'intérêt de son éducation philosophique et médicale, Smyrne, Corinthe, Alexandrie [5], puis il revint à Pergame, son pays natal, où il fut, pendant cinq ou six ans, médecin des gladiateurs. Après un court séjour à Rome et en Campanie, il fut rappelé par M.-Aurèle et se rendit à Aquilée, où se rassemblaient les troupes pour la guerre de Germanie, mais il se refusa à le suivre dans cette campagne et resta en Italie, à Rome même, où l'incendie du temple de la Paix brûla une grande partie de ses ouvrages. On sait par lui-même qu'il y était encore sous Pertinax, en présence duquel il fit plusieurs leçons publiques [6].

Son savoir est prodigieux et son labeur immense [7]. On se demande même comment il a pu concilier avec les exigences de la pratique et de l'enseignement de son art le nombre énorme de ses productions écrites, qui s'élèvent à près de 400 ouvrages.

[1] Gal., t. VII, p. 855; VIII, 587. πατὴρ ἦν ἐμοὶ ἀκριβῶν τὴν τῶν Ἑλλήνων διάλεκτον καὶ διδάσκαλος καὶ παιδάγωγος Ἕλλην.

[2] T. X, 699. εὐθὺς ἐκ μειρακίου φιλοσοφίας ἐρασθέντες ἐπ'ἐκείνην ἧξαμεν πρῶτον.

[3] T. V, p. 112; t. II, p. 224; XVI, 434; XIX, 57.

[4] T. X, 609. ὕστερον... ἐπὶ τὴν τῆς ἰατρικῆς ἄσκησιν ἀφικόμεθα καὶ δι'ὅλου τοῦ βίου τὰς ἐπιστήμας ἑκατέρας ἔργοις μᾶλλον ἢ λόγοις ἐσπουδάσαμεν. Par ἔργα que faut-il entendre? Ses œuvres d'écrivain ou sa pratique médicale?

[5] Plus tard et à des époques diverses, il fit des voyages scientifiques à Chypre, en Cœlésyrie, à Lemnos, dans presque toute l'Asie, en Thrace, en Macédoine, en Cilicie, à Scyros, en Crète.

[6] En 193.

[7] Simplic., *in Phys.*, IV. θαυμάστον καὶ πολυμαθέστατον ἄνδρα.

Bien qu'il leur accorde une importance et une valeur très inégales, Galien n'a négligé aucune des parties de la philosophie. Pour fonder ce jugement de leur valeur relative, ce qui sert de mesure et de règle à Galien, comme à tous les philosophes de son temps, c'est leur utilité pratique; mais il n'entend pas cette utilité dans le sens des Platoniciens et des Pythagoriciens, c'est-à-dire qu'il ne trouve pas cette utilité dans le rapport des sciences diverses à la perfection de la vie religieuse de l'âme, dans leur contribution à la connaissance mystique et supranaturelle des choses divines et de Dieu ; on ne trouve pas dans ses écrits la moindre trace de mysticisme, d'illumination extatique, démonologique[1] et de superstitions théurgiques et magiques ; il est, comme Épicure, sobre dans sa sagesse et mesuré dans ses aspirations scientifiques. Il ne demande pas à la philosophie de chercher à pénétrer l'essence intime de Dieu, pour conformer la vie humaine à cet idéal inaccessible, par des procédés que la raison ne connaît ni ne conçoit. La spéculation, la connaissance, ne lui paraît pas, sans doute, être une fin en soi, et devoir être recherchée pour elle-même[2]; la curiosité scientifique doit avoir une fin en dehors d'elle-même[3], et cette fin, c'est d'une part la médecine, qui a pour objet de rétablir ou de conserver la santé dans le corps

[1] Je ne trouve mentionné le nom des démons que dans le III[e] l. des *Remèdes faciles*, t. XIV, p. 561, où est indiqué un remède qui chasse les démons, καπνιζόμενα δαίμονας διώκει. Mais, de cet ouvrage, le I[er] livre seul peut être attribué à Galien, quoique la plupart des critiques le déclarent apocryphe ; le II[e] et le III[e] surtout sont manifestement supposés. Le dernier, où se trouve la citation des remèdes contre les démons, atteste une ignorance profonde et une superstition ridicule. L'auteur est certainement un chrétien qui attribue une puissance miraculeuse à la chandelle allumée au feu de la chapelle de Saint-Paul : il a vécu aux temps des empereurs byzantins.

[2] C'est ainsi, par exemple, que la question du siège de l'âme n'a aucune importance pour le philosophe, si elle en a une pour le médecin, tandis que la question de sa nature substantielle, d'un ordre purement spéculatif, n'intéresse ni la morale, ni la médecine. t. IV, p. 764 ; t. V, p. 779.

[3] On s'aperçoit cependant bien vite que la passion de savoir pour savoir anime et vivifie son esprit et soutient son ardeur et son courage, dans un effort qui a duré, comme il le dit lui-même, toute sa vie. La conscience des fins pratiques de la recherche scientifique n'a pas manifestement accompagné toute son activité intellectuelle, ni présidé à ses travaux.

de l'homme, de l'autre la morale qui a pour objet de rétablir ou de conserver la santé dans son âme, c'est-à-dire la vertu. L'homme seul est donc éminemment l'objet et la fin de la science humaine, et la valeur de toute science se mesure à ses rapports plus ou moins étroits, plus ou moins nombreux à l'Anthropologie.

Il n'est pas nécessaire que l'*Histoire des philosophes*, qui figure parmi ses ouvrages, soit authentique[1], pour pouvoir dire qu'il avait accepté la division traditionnelle de la philosophie en trois parties, mentionnée dans cet ouvrage : la logique, la physique et la morale. Il s'y conforme dans tous ses écrits ; mais il faut se rappeler que, par le sens que les anciens attachaient au mot physique, il comprend ce que nous appelons la métaphysique et la psychologie. Pour Galien, la psychologie est sinon la partie la plus haute de cette science, du moins celle qui intéresse le plus l'homme, et qui par là même a le plus intéressé Galien, avec la physiologie qui, à ses yeux, se confondait en partie avec elle.

Nous rangerons donc l'analyse de ses opinions, qui malheureusement pour nous se présentent, dans les ouvrages conservés, sous une forme fragmentaire, et sont introduites à l'occasion de questions spéciales, sous les trois chefs : psychologie métaphysique, psychologie de la connaissance, psychologie des émotions, des passions et de la volonté ; mais avant de procéder à cette analyse, nous donnerons une idée générale sommaire de ses conceptions métaphysiques pures.

Pour répondre à toutes les questions que soulève la science et l'art de la médecine, Galien, convaincu de la vérité du principe de causalité, croit nécessaire, mais suffisant, d'établir cinq causes, quoiqu'en avouant qu'il peut y en avoir un plus grand nombre[2].

[1] Elle est certainement apocryphe : ce n'est guère que le livre de *Placitis philosophorum*, qui paraît lui-même faussement attribué à Plutarque. Diels, et avant lui Jul. Martian. Rota, pensent que l'auteur est Aëtius.

[2] T. III, p. 465. συγχωρήσαντες γένη πλείω τῶν αἰτιῶν ὑπάρχειν.

Ce sont :

1. La cause δι'ὅ γίγνεταί τι ; c'est pour lui la providence du Démiurge, ou la cause finale, la première et la principale, πρῶτον μὲν καὶ μάλιστα. 2. La cause ὑφ'οὗ ou efficiente. 3. La cause ἐξ οὗ ou matérielle, le genre le plus bas des causes, et qu'un véritable dialecticien n'appellerait même pas cause, et qui n'est qu'une cause accidentelle ou concomitante[1]. 4. La cause δι'οὗ ou la cause instrumentale, le moyen dont la cause efficiente se sert pour réaliser avec la matière la fin qu'elle se propose. 5. Enfin la cause καθ'ὅ ou exemplaire, formelle.

De ces causes, celle qu'il nomme la providence ou la sagesse du Démiurge, est plus utile à connaître au philosophe qui a l'ambition d'acquérir la connaissance de la nature entière[2], qu'au médecin. Elle est manifeste et s'impose à tout esprit qui ne s'est pas asservi à une doctrine préconçue et téméraire, et juge librement des choses[3]. Qui donc, voyant dans le corps de l'homme, ce chaos de chairs et d'humeurs[4] résider une raison, considérant la structure de n'importe quel animal, où tout proclame et démontre l'action d'un sage Démiurge, qui donc ne reconnaîtra une Raison excellente et parfaite dans le ciel? Dans l'air même qui enveloppe la terre, il paraît résider une raison puissante; car l'air, par son essence propre, n'est pas apte à participer à la lumière du soleil ni à ses propriétés[5]. Qui donc serait assez insensé, assez ennemi des œuvres de la nature, pour ne pas comprendre, à la seule vue de la peau même d'un animal, qu'il y a une Raison possédant une puissance merveilleuse qui

[1] T. III, p. 466. ὃ μήδ'ἁπλῶς αἰτίαν εἴποι τις ἄν, οἶμαι, διαλεκτικὸς ἀνὴρ, ἀλλ'ἤτοι κατὰ συμβεβηκὸς, ἢ ἐξ ἀκολουθίας αἰτίαν.

[2] T. IV, p. 360. φιλοσόφῳ τῆς ὅλης φύσεως ἐπιστήμην κτήσασθαι σπεύδοντι.

[3] T. IV, 360. πλὴν εἰ... ἀντέπεσέ τις δόξα περὶ στοιχείων τοῦ παντὸς ἣν ἔθεντο προπετῶς.

[4] T. IV, p. 360. ἐν τοσούτῳ βορβορῷ σαρκῶν τε καὶ χυμῶν ὅμως ἐνοικοῦντα νοῦν. . πάντα γὰρ ἔνδειξιν ἔχει σοφοῦ δημιουργοῦ τὴν, ὑπεροχὴν ἐννοήσει τοῦ κατὰ τὸν οὐρανὸν νοῦ.

[5] T. IV, 358. νοῦν τινα δύναμιν ἔχοντα θαυμαστὴν ἐπιβάντα τῆς γῆς ἐκτέτασθαι κατὰ πάντα τὰ μόρια.

est descendue sur la terre et s'y est *tendue* dans toutes ses parties [1]. Et cependant la terre n'est que la plus petite et la plus vile partie du monde.

Si la Raison parfaite et toute-puissante y est venue exercer son action bienfaisante, il est clair qu'elle y est venue des corps célestes [2], dont la contemplation remplit l'âme d'une admiration immédiate pour la beauté de leur essence ; il est donc conforme au bon sens (εἰκός) de croire que dans le soleil, dans la lune, dans les astres, dont les corps ont une substance plus pure que la terre, réside une Raison de beaucoup plus parfaite, de beaucoup plus intelligente que celle dont nous ne pouvons méconnaître la présence et l'action dans les corps terrestres [3]. Cette connaissance de l'ordre admirable qui règne dans le ciel et sur la terre, et sur la terre dans le rapport des organes des êtres vivants à leurs fonctions et à leurs fins est le vrai principe de la vraie connaissance de Dieu, connaissance bien supérieure et bien plus noble que toute la médecine [4]. Mais en quoi consiste cette véritable et utile théologie ? A reconnaître l'existence des Dieux et leur providence ; car c'est la seule théologie qui intéresse la vie morale, individuelle et sociale. La philosophie spéculative et théorétique peut s'inquiéter de savoir comment et sous quelle forme cette Raison est présente au monde [5] et y exerce son activité divine ; si au delà de ce monde il y a quelque autre chose et qu'est-ce que cela peut être ; si ce monde est renfermé en lui-même ou s'il y en a plusieurs ou

[1] T. IV, p. 360. δι'αὐτοῦ περιέχοντος ἡμᾶς ἀέρος οὐκ ὀλίγος τις ἐκτετάσθαι δοκεῖ Νοῦς.

[2] Le Νοῦς vient donc dans l'âme du dehors ; mais comment ?

[3] T. IV, p. 358.

[4] T. IV, p. 360. ἡ περὶ χρείας μορίων πραγματεία θεολογίας ἀκριβοῦς ἀληθῶς ἀρχὴ καταστήσεται, πολὺ μείζονός τε καὶ πολὺ τιμιωτέρου πράγματος ὅλης τῆς ἰατρικῆς.

[5] T. IV, p. 358. ἐνοικεῖν. Les mots ἐκτετάσθαι et ἐπιβάντα (*Not.*, 6, p. 291) semblent annoncer que Galien concevait ce mode d'activité comme une immanence de l'esprit tendu, suivant les Stoïciens, à travers tout l'univers, y circulant dans toutes ses parties et le pénétrant de sa substance et de son essence.

un nombre infini; si le monde est créé ou incréé; si, dans l'hypothèse où il est créé, il y a quelque Dieu qui l'a créé, ou si, sans l'intervention divine, il a été produit par une cause dépourvue de raison et d'art, par le hasard, qui l'aurait fait aussi beau que si un Dieu à la fois tout puissant et tout sage avait présidé à sa formation : la recherche de toutes ces choses ne fait pas de ceux qui s'y livrent ni de bons citoyens, ni de bons parents, ni de bons amis, ni de bons pères de famille, ni des hommes justes et des hôtes hospitaliers. Mais s'il est indifférent à la vie morale de savoir si le monde a été créé ou s'il est éternel, il n'en est pas de même de savoir s'il y a des Dieux et s'ils ont une providence. Cela, il faut le savoir et n'en pas douter, en vertu des principes de la causalité et de la finalité auxquels Galien adhère fermement.

Tout en paraissant admettre le principe des Stoïciens que Dieu est immanent au monde et y est présent et agissant, non seulement par sa puissance, mais par sa substance même, Galien n'est pas matérialiste. Il n'accepte pas leur doctrine de l'origine du monde par un développement autogène d'une force ou substance unique d'une matière primitive; il partage l'opinion d'Hippocrate et d'Aristote sur l'existence de quatre substances élémentaires, primitives et irréductibles[1], toujours identiques à elles-mêmes et gardant toujours la même place[2]. Il se fonde sur le mot profond d'Hippocrate: si l'homme était véritablement un, il ne souffrirait pas : εἰ ἓν ἦν ἄνθρωπος, οὐδέ ποτ'ἄν ἤλγεε. Il souffre : donc il est composé; donc il y a dans le monde plusieurs éléments[3] et il y en a quatre dont le monde est composé et qui s'alimentent les uns les autres[4]. Ce sont l'air, le feu, l'eau et la terre[5]. Ni le corps de l'homme ni aucun corps n'est composé d'un seul

[1] T. I, p. 247.
[2] T. I, p. 452.
[3] Id., t. XIX.
[4] T. XV, 95. τὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα τὴν τροφὴν ἐξ ἀλλήλων ἔχοντά ἐστι.
[5] T. I, p. 415.

élément[1]. L'élément στοιχεῖον, est la substance première et la plus simple dont toutes choses sont formées, et la dernière à laquelle l'analyse et la division les ramène[2].

Galien réfute, dans un traité spécial l'opinion des Stoïciens, que les qualités des corps soient corporelles[3], si du moins on veut conserver à la notion de corps l'essence que lui donne la définition générale et commune : à savoir une substance capable de résistance, οὐσίαν ἀντίτονον[4], limitée dans les trois dimensions ; car si l'on veut se contenter de la dernière partie de la définition, le nom de corps s'appliquera tout aussi bien au vide et à l'espace qu'au corps réel lui-même.

Ces éléments, pour former les corps particuliers dont se compose le monde, se combinent entre eux, se font uns, ἑνοῦνται, συνίστανται[5] : mais quelle est la force qui les rassemble ainsi dans l'unité et les individualise ? En ce qui concerne les corps vivants, nous verrons que cette force organisatrice est ou une âme ou une nature ; mais sur l'espèce d'unité qui constitue les minéraux, nous ne trouvons dans Galien aucune réponse, et même en ce qui concerne les végétaux, sa pensée est hésitante, et la question de l'unité semble se confondre à ses yeux avec celle de la vie, dont elle est un caractère essentiel, qu'il ne fait d'ailleurs nullement ressortir, comme si la chose s'entendait d'elle-même. Il a certainement, dans sa théorie du Pneuma, admis beaucoup d'opinions des Stoïciens ; mais en a-t-il fait comme eux un principe organisateur donnant à tout, en se divisant et se distribuant, même aux minéraux, la forme qui les individualise en les contenant dans l'unité, συνεκτικὴ δύναμις[6] ? Malgré la vraisemblance, il serait

[1] T. XIV, p. 356. στοιχεῖόν ἐστι ἐξ οὗ πρώτου καὶ ἁπλουστάτου τὰ πάντα γέγονε καὶ εἰς ὃ ἁπλούστατον τὰ πάντα ἀναλυθήσεται ὂν ἔσχατον.

[2] T. XIX, p. 486. τὰ μὲν στοιχεῖα τὰ αὐτὰ πάντως εἰσί· καὶ ἐπὶ τῷ αὐτῷ ἕκαστου μένει τόπῳ.

[3] T. XIX, p. 463.

[4] T. XIX, p. 415.

[5] T. XIX, 486.

[6] Qu'il ne faut pas confondre avec la καθεκτικὴ δύναμις dont il est question plus loin, p. 341. n. 2.

téméraire de lui attribuer par conjecture et en raisonnant par analogie un principe qu'il n'exprime pas formellement lui-même. Mais certainement cette force ne sera pas pour lui une âme : il le dit expressément. Sans doute Platon, dans le *Timée*, a enseigné que l'âme s'étend dans le monde entier; mais il a dit aussi que les minéraux et les végétaux eux-mêmes étaient des corps sans âme, ἀψύχων σωμάτων εἶναι. Sur ce point, sans vouloir l'accuser de contradiction, Galien déclare qu'il n'est en état ni de le réfuter ni de le suivre. Ce qu'il accepte comme vrai, c'est que les végétaux ont en eux-mêmes un principe de mouvement, une sensation, et par conséquent une sorte de connaissance des choses qui conviennent à leur nature et de celles qui y sont opposées [1]; mais il aime encore mieux mettre cette assertion au compte de Platon que d'en prendre la responsabilité. Il préfère poser autrement la question : si on demande en quoi les animaux diffèrent des végétaux, il répond que c'est par la sensation, par le mouvement spontané, les facultés d'absorption et d'assimilation, d'attraction, de séparation ou évacuation, de concentration, d'altération. Ce ne sont pas là des facultés psychiques, mais des propriétés physiques [2]. Les fonctions de la sensation, du mouvement volontaire, sont propres aux êtres animés, et sont les fonctions d'une âme; les fonctions de croissance et de nutrition qui leur sont communes avec les végétaux sont des fonctions de la nature [3]. Ce ne sont peut-être là que des questions de mots : mais il vaut mieux encore,

[1] Dans un fragment de son commentaire sur le *Timée* (reproduit par Daremberg, Paris, 1848, p. 8), Galien, faisant allusion à ce traité, περὶ τῶν φυσικῶν δυνάμεων (t. IV, p. 757, sqq), d'où j'extrais cette exposition de principes, dit : « J'ai montré, dans ce traité que les végétaux eux-mêmes ont une certaine puissance ou faculté de connaître, γνωριστικὴν δύναμιν, les choses propres à leur nature et par lesquelles elles sont alimentées, et les choses contraires desquelles elles souffrent quelque dommage, γνωριστικὴν τῶν τ'οἰκείων οὐσιῶν ὑφ'ὧν τρέφεται, τῶν δ'ἀλλοτρίων ὑφ'ὧν βλάπτεται.

[2] T. IV, p. 759. τήν τε ἑλκτικὴν καὶ τὴν ἀποκριτικὴν καὶ τὴν καθεκτικήν τε καὶ ἀλλοιωτικήν, οὐ ψυχικὰς (δυνάμεις) ἀλλὰ φυσικὰς ὀνομάζων.

[3] T. XVII, 2, p. 1. τὰ μὲν πρότερα τῆς ψυχῆς, τὰ δὲ δεύτερα τῆς φύσεως ἔργα.

pour plus de clarté, ce qui est la qualité suprême de la parole, appeler cette force une nature, qu'une âme végétative, ψυχὴν φυτικήν, comme on le fait parfois, en violentant les habitudes du langage[1].

Mais la question même de savoir si les minéraux et les végétaux ont une âme, ne résout pas la question de savoir quelle est sur la terre l'origine de la vie, le principe qui a créé les êtres vivants. Dira-t-on avec les Platoniciens, ou du moins la plupart d'entre eux, que la cause qui a formé les corps des êtres vivants est l'âme du monde ? Dira-ton que c'est son âme qui construit à chaque être son corps[2] ? Dira-t-on enfin que c'est un Dieu qui a présidé à cette formation ? Toutes ces questions nous amènent à la question psychologique de l'existence et de la nature de l'âme.

§ 1. — *Psychologie métaphysique. — Origine de l'Ame.*

L'homme, dont on ne rencontre pas dans Galien[3] une définition philosophique, n'est qu'un développement du fœtus[4]. Qu'est-ce qui préside à la formation du fœtus ? On peut dire que c'est à cela que se ramène la question de l'origine et de la formation de l'homme[5]. Il n'est personne d'assez stupide

[1] T. XVII, 2, p. 1. τῇ λέξει δ'οὐ πάνυ τῇ συνήθει χρῆται..
[2] T. V, p. 789.
[3] Celle qu'on lit dans les Ὅροι ἰατρικοί, t. XIX, p. 355, sont extraites de philosophes antérieurs et différents. Tout l'ouvrage est apocryphe, à moins qu'on n'admette que Galien lui-même les a recueillies pour son usage particulier, sans aucune intention de publicité ni d'appropriation.
[4] Le traité où est discutée la question de savoir si le fruit attaché au ventre de la mère est un animal, εἰ ζῶον τὸ κατὰ γαστρὸς, ἐν μήτρᾳ, est également apocryphe.
[5] La méthode psychologique de Galien est plutôt physiologique. Il ne part pas du fait de conscience psychologique ; il ne dit pas : il y a quelque chose dans l'homme qui pense, qui dit *moi* ; il veut assister au principe premier de la vie, découvrir les lois de son développement en suivant la série de ses évolutions successives ; il cherche un commencement premier dans la forme la plus imparfaite où l'être vivant se montre, et peut-être où il se cache. Platon, au contraire, croyait le trouver dans l'état le plus parfait et le plus complet de l'être.

pour nier que la formation du fœtus a une cause ; cette cause on peut dire que c'est la nature, ἡ φύσις ; mais si l'on ne veut pas se borner à prononcer des mots vides, si l'on recherche quelle est l'essence de cette cause formatrice, de cette nature organisante, là commencent les difficultés et les doutes. Ce qu'il y a de certain et ce que Galien croit avoir démontré, c'est que toute la structure du corps humain révèle dans celui qui l'a fait, τοῦ ποιήσαντος[1] une intelligence suprême et une suprême puissance[2].

Mais les philosophes devraient bien nous démontrer par des raisons scientifiques si cette cause qui a formé et façonné le corps humain[3], si ce Dieu aussi puissant que sage a d'abord déterminé quelle espèce de corps il convient de former pour chaque animal, ensuite quels doivent être les fonctions et les moyens dont il disposera pour réaliser ses intentions, ou bien si cette cause est une âme différente de l'âme divine[4]. Car à cet autre être qu'on appelle la nature, qu'il soit d'essence corporelle ou d'essence incorporelle, on ne peut pas supposer, avec quelque vraisemblance, quelque espoir d'être cru, un tel degré d'intelligence qu'il soit capable d'agir avec un art si parfait dans la formation du fœtus : ajoutez à cela qu'on lui refuse toute intelligence[5]. Cette doctrine d'Épicure et de tous ceux qui ne veulent pas qu'une Providence ait présidé à la formation des choses, Galien ne peut pas l'admettre[6]. On pourrait, il est vrai, imaginer encore une hypothèse : on voit des charlatans qui après avoir imprimé secrètement le mouvement à des marionnettes méca-

[1] T. IV, p. 687. *De Fœtuum formatione*, un des derniers et des meilleurs ouvrages de Galien. Il y soutient, dans la formation du fœtus, qu'il compare à la formation des plantes, le système de l'épigénèse.

[2] ἄκραν σοφίαν τε ἅμα καὶ δύναμιν.

[3] T. IV, 687. τὸν διαπλάσαντα.

[4] Id., *id.*, 688. ἡ ψυχή τις ἑτέρα παρὰ τὴν τοῦ θεοῦ.

[5] La question est bien posée. Les partisans de l'idée évolutionniste supposent qu'une cause, qui n'a, suivant eux-mêmes, aucune intelligence, agit comme si elle possédait une intelligence parfaite.

[6] Id., *id.*, 688. ἀκούοντες οὐ πειθόμεθα.

niques, les laissent pendant quelque temps et sans intervenir se mouvoir comme toutes seules ; faut-il croire que les Dieux, après avoir disposé les germes des végétaux et des animaux de telle sorte qu'ils soient capables d'opérer un grand nombre de mouvements, se retirent sans plus rien faire, les abandonnant à eux-mêmes et à eux seuls, ou bien que la cause formatrice est un mouvement sans raison et sans art qui peut néanmoins faire parvenir le fœtus à une fin si parfaite[1] ? Cette dernière hypothèse, condamnée par tout le monde, ne mérite pas la peine d'être réfutée ; quant à l'autre, qui réclame un examen plus sérieux, est-il possible de comprendre comment, sans l'assistance constante et constamment vigilante et active de la puissance divine, l'élément humide contenu dans la semence peut, à travers toute la série des mouvements et changements successifs si nombreux qu'elle opère[2], à travers toutes les phases de développement par où elle passe nécessairement pour arriver à sa fin, ne se tromper jamais ? Cela ne revient-il pas à dire que toute cette suite si bien liée de mouvements qui révèle un art, c'est-à-dire un système de moyens conçus en vue d'une fin voulue et prévue, est l'effet d'une substance dépourvue de toute raison[3] ? Tous ceux qui se renferment dans l'explication purement physiologique de ces phénomènes n'ont pu comprendre et n'ont même pas recherché comment ils peuvent s'opérer[4].

Tous les actes d'une force pensante seraient donc attribués à une force qui ne pense pas, au hasard, qui ne se tromperait

[1] T. IV, p. 688. κατά τινα κίνησιν ἄλογόν τε καὶ ἄτεχνον εἰς χρηστὸν τέλος ἀφικνεῖσθαι τὴν διάπλασιν τῶν ἐμβρύων.

[2] Car, dans la formation des parties de l'animal, il y a une succession nécessaire : elles ne sont pas toutes formées en même temps. C'est le sujet d'un traité spécial : *An omnes partes animalis quod procreatur fiant simul*, qui n'a été publié qu'en latin dans l'édition de Chartier.

[3] T. IV, 689. τὴν ἀκολουθίαν τῆς κινήσεως γένεσθαι τεχνικὴν ὑπό τινος οὐσίας ἀλόγου.

[4] T. IV, 689. οὐδεὶς τῶν τὴν φυσιολογίαν ἀπαγγελλομένων οὔτε κατένοησεν οὐδὲ ἐζήτησεν ὅπως γίγνεται.

jamais. Que dire des actes et des fonctions des parties de notre corps? Qu'on examine la main, par exemple, ou la langue, dont le mécanisme admirable par sa perfection autant que par sa complexité mériterait d'attirer l'attention et l'étude des philosophes qui veulent rechercher, qui ambitionnent de connaître comment ont été faits le ciel et le monde entier[1]? Comment, dans l'ignorance où ils sont et du nombre des nerfs et du nombre des muscles, évalués à peu près à 300 et plus, dans l'ignorance surtout qu'ils sont les agents de tous nos mouvements et quels muscles sont respectivement appropriés à chaque espèce de mouvement, comment les enfants peuvent-ils, avec tant de sûreté, mouvoir celui qu'il faut pour produire le mouvement qu'ils veulent? Dira-t-on que chaque muscle est une sorte d'animal qui perçoit notre volonté et y obéit[2]? Cette opinion qui fait de notre corps comme une colonie d'animaux est en soi bien peu vraisemblable. Dira-t-on que l'âme préexistante à son corps le crée et le construit à sa guise, et qu'ainsi elle connaît le mécanisme et la fonction des organes qu'elle fabrique elle-même et qui parfois ne sont pas encore nés? Mais nous, nous n'avons, par notre âme actuelle, aucune connaissance de cette sorte. Nous mouvons une partie quelconque de notre corps sans savoir quel muscle particulier produit ce mouvement particulier. On a recours alors à une autre hypothèse : on imagine qu'une âme a créé les organes et qu'une autre s'en sert pour les actes qu'elle veut ; il y aura alors deux âmes dans chaque animal ; car on ne peut admettre que celle qui a créé l'organisme quitte l'organisme qu'elle a créé ; mais qu'est-ce qu'elle y fera, puisque c'est l'autre qui le fait servir à ses desseins et à ses pensées. Ce n'est pas là une solution raisonnable et vraisemblable[3]. Je

[1] T. IV, p. 689.
[2] T. IV, p. 690. καθάπερ τι ζῶον ἕκαστον μῦν τῆς βουλήσεως ἡμῶν αἰσθανόμενον ἐπισπᾶσθαι… εἰς τὸ προσῆκον σχῆμα.
[3] T. IV, 693. ἄπορος οὖν ὁ περὶ τῆς διαπλασάσης τὰ μόρια ψυχῆς λόγος ἐκ πάσης λαβῆς ὑπάρχει. T. IV, p. 695. « Jamais je ne croirai que cet organisme si compliqué ait pu être créé sans un démiurge très sage et très puissant. Mais quel est-il ? »

ne croirai jamais qu'un organisme si compliqué ait pu être créé sans un démiurge tout puissant et tout sage ; mais quel est-il? Ce qui me paraît le plus vraisemblable, c'est que celui qui a créé notre organisme, quel qu'il soit, est présent, est agissant, διαμένειν, dans l'organisme qu'il a créé [1], ou bien qu'il a créé des organes comme des animaux capables de connaître et qui connaissent la volonté de l'élément directeur de notre âme[2], de la raison. Mais la conséquence de cette hypothèse, c'est que nous avons beaucoup d'âmes, l'une qui est dirigeante, ἡγεμονικόν, les autres distribuées dans chacun de nos organes, ou bien encore qu'il n'y en a qu'une qui suffit à remplir toutes ces fonctions, τὴν ἅπαντα διοικοῦσαν. Quand j'entends dire que la matière éternelle et éternellement douée d'une âme[3], en contemplant les Idées, se donne à elle-même l'ordre et la beauté, je suis disposé à croire qu'une seule et même âme a formé notre organisme et use de ses parties. Mais j'hésite à suivre cette opinion quand je réfléchis que cette âme qui dirige et règle nos mouvements ignore les organes qui obéissent à ses propres volontés[4] et qu'elle a construits.

Je vois bien que par là s'explique la ressemblance des enfants avec leurs auteurs : l'âme qui a formé le corps passe des parents au fœtus, parce qu'elle est enfermée et enveloppée dans la semence. Mais je ne me représente pas bien quelle peut être l'essence de cette âme, qu'on déclare incorporelle et qui s'introduit, συνεισέρχεσθαι, avec le sperme dont elle se sert comme d'une matière pour former le fœtus ; quoique plusieurs disent que ce n'est pas le sperme qui est la matière, mais que c'est le sang de la mère que le sperme façonne et organise comme un artiste, ὁ τεχνίτης αὐτὸς εἶναι τὸ

[1] T. IV, 696. αὐτὸν ἔτι διαμένειν ἐν τοῖς διαπλασθεῖσι μορίοις.

[2] T. IV, 696. Le sens est douteux, ἢ ζῶα τὰ μόρια κατεσκευασκέναι γνωρίζοντα τὸ βούλημα τοῦ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἡγεμονικοῦ.

[3] T. IV, p. 696. τὴν ὕλην ἔμψυχον οὖσαν ἐξ αἰῶνος.

[4] Id., id., 697. ἀνθίσταται... πάλιν ἡ ἄγνοια τῆς διοικούσης ἡμᾶς ψυχῆς τῶν ὑπηρετούντων ταῖς ὁρμαῖς αὐτῆς μορίων.

σπέρμα : ceux-ci disant que c'est le sperme en son tout, ceux-là prétendant que cet artiste est le pneuma enveloppé dans le sang.

Cette âme qu'Aristote appelle végétative, Platon concupiscible, dont les Stoïciens ne font pas même une âme, mais simplement une nature, φύσις, comment croire qu'elle peut former l'embryon, alors qu'elle est non seulement dépourvue de connaissance, mais même privée de raison[1], et lorsque cette formation de l'embryon révèle une science et une puissance souveraines.

Enfin, si l'on veut avec les Platoniciens que ce soit l'âme du monde qui, tendue et répandue[2] à travers le monde entier, forme le fœtus, je reconnais qu'elle possède l'art et la puissance nécessaires à une si admirable création; mais cela ne supprime pas toutes les difficultés ni les objections, car il faudra lui attribuer la création de tous les êtres vils et malfaisants de la nature, et n'y a-t-il pas dans cette manière de concevoir l'âme du monde quelque chose d'impie et de sacrilège[3].

Malgré toutes ces incertitudes sincères qui tourmentent véritablement son esprit, on voit cependant se dégager quelques principes dont Galien ne doute pas.

C'est l'âme qui se sert de toutes les parties du corps; le corps est l'organe de l'âme, et si les parties des animaux diffèrent entr'eux, c'est parce que leurs âmes diffèrent[4]. Si l'homme a des mains, c'est parce que les mains conviennent à un animal intelligent et que l'homme est, par nature, un animal intelligent, et ce n'est pas parce qu'il a des mains qu'il est devenu un animal intelligent. Ce ne sont pas, quoiqu'en dise Anaxagore[5], les organes qui font l'âme ce qu'elle

[1] T. IV, p. 700.
[2] T. IV, p. 700. τὴν δι'ὅλου κόσμου ψυχὴν ἐκτεταμένην διαπλάττειν τὰ κυούμενα.
[3] T. IV, p. 701.
[4] T. III, p. 2. ὅτι καὶ αἱ ψυχαί.
[5] T. III, 5.

est. Antérieurement à la naissance de ces organes l'animal a un sens inné, une conscience non apprise des facultés de son âme et des fins spéciales de ses organes[1]. L'homme, sans doute, n'a pas cet instinct précoce et sûr qui caractérise la bête. Son âme à sa naissance est pour ainsi dire nue, vide, dépourvue d'activités dirigées vers une fin propre, ἔρημοι τεχνῶν τῆς ψυχῆς. Mais de même qu'il a les mains, organe supérieur à tous les organes, de même il a, dans son âme, la raison, l'activité générale de la pensée, supérieure à toutes les activités déterminées[2]. Ce n'est point, comme l'ont prétendu Épicure le philosophe et Asclépiade le médecin, la fonction qui crée l'organe : les organes ont été créés en vue d'une fin[3]. Ce n'est pas la disposition particulière et plus parfaite des circonvolutions cérébrales, ni le volume plus considérable de la cervelle qui sont la mesure, comme le disait Érasistrate, de l'intelligence des êtres animés. En effet le cerveau de l'âne, dit Galien, est aussi riche en circonvolutions que celui de l'homme. La vraie cause de la supériorité intellectuelle de l'homme est dans la κρᾶσις des éléments matériels du corps et dans la finesse et la délicatesse de la constitution du pneuma[4]. En résumé, l'homme a un corps qui a été formé par un être puissant et sage, par un Dieu ou une âme du monde ; il a une âme, peut-être plusieurs ; cette âme lui vient du dehors, des astres et du ciel, et possède une sorte de raison, un νοῦς τις[5].

Maintenant quelle est la nature et l'essence de cette âme, c'est un sujet sur lequel Galien n'éprouve pas moins de doutes que sur la question de son origine et de la formation du fœtus.

[1] T. III, 6. αἴσθησιν γὰρ πᾶν ζῶον ἀδίδακτον ἔχει τῶν τε τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς δυνάμεων καὶ τῶν ἐν τοῖς μορίοις ὑπεροχῶν.

[2] T. III, 9. ἄνθρωπος οὖν μόνος ἁπάντων ζώων, τέχνην ἔχων πρὸ τεχνῶν ἐν ψυχῇ.

[3] T. III, 74.

[4] T. III, 674 et 700.

[5] T. IV, p. 358. ἐνταῦθα (ici-bas, dans les êtres qui vivent sur la terre) φαίνεται νοῦς τις ἀφικνούμενος ἐκ τῶν ἄνω σωμάτων.

§ 2. — *De l'essence de l'âme.*

L'homme est un composé; son être n'est ni absolument un ni absolument simple, car ce qui est véritablement un et sans parties ne peut souffrir aucune altération et se transformer en une autre chose. Or l'homme souffre, donc il n'est pas un ni simple [1]. Cette altération, ἀλλοίωσις, s'étend à toute son essence, à l'essence de son âme, dont elle conditionne les divers phénomènes psychiques, peine et plaisir, sensation, mémoire et raisonnement [2], comme à l'essence de son corps dont elle conditionne les phénomènes physiques.

Nos corps sont composés de solides, de liquides et d'esprits, πνεύματα. Les solides sont les os, les cartilages, les nerfs, les muscles, les veines, les artères, les viscères. Les parties humides sont les humeurs, χυμοί, et les excrétions [3]. Nous verrons, tout à l'heure, ce qu'est le pneuma et dans quel rapport il se trouve avec les humeurs. Les humeurs sont dans le corps de tous les êtres vivants ce que l'élément est dans le monde, et il y en a aussi quatre : la bile blanche, la bile noire, la pituite, φλέγμα, et le sang. Tous les êtres vivants sont constitués par un mélange des qualités de ces humeurs [4], c'est-à-dire par un mélange d'humidité et de chaleur, de sécheresse et de froid; car le sang comme l'air est humide et

[1] T. I, p. 247. « Hippocrate a dit : Et moi je dis, si l'homme était un, il ne souffrirait pas ». La souffrance est un fait de conscience : c'est donc sur un fait psychique qu'Hippocrate fonde la conscience de l'unité de l'être vivant. V. plus haut, p. 339.

[2] T. I, p. 484, 486, 487. πάσχειν τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι δι'ὅλης ἑαυτῆς τὴν οὐσίαν. Sans l'ἀλλοίωσις, on ne s'explique ni les πάθη ni les δυνάμεις de l'âme.

[3] T. XIX, p. 356. Je me sers sans scrupule de ces définitions, tout apocryphe que soit l'ouvrage qui les contient. Elles expriment très fidèlement la théorie physiologique de Galien.

[4] T. IV, p. 762. On pourrait dire aussi que les corps élémentaires eux-mêmes, par une pénétrabilité absolue et réciproque entrant les uns dans les autres, constituent les êtres vivants. Galien préfère croire, comme Aristote, qu'ils ne se communiquent que leurs qualités, εἴτε δὲ τῶν σωματικῶν οὐσιῶν ὅλων δι'ἀλλήλων ἰουσῶν εἴτε τῶν ποιοτήτων μόνων... πιθανώτερον δὲ εἶναι νομίζω κατὰ τὰς ποιότητας γίγνεσθαι τὰς κράσεις.

chaud; la bile blanche, comme le feu, est chaude et sèche; la bile noire, comme la terre, est sèche et froide; le phlegme, comme l'eau, est froid et humide. Ces humeurs se combinent, se réünissent, s'unissent, συνίστανται, ἑνοῦνται[1], de manière à constituer la diathèse propre et individuelle de chaque être, sa κρᾶσις, son *tempérament,* son *idiosyncrasie*, par laquelle il diffère de tout autre, car aucun animal ne peut être formé d'un seul de ces éléments, d'une seule de ces qualités. De ces humeurs s'exhalent les esprits, τὰ πνεύματα. De ces esprits, l'un est l'âme ou l'organe immédiat de l'âme. C'est la conclusion à laquelle aboutit Galien[2], à la suite d'une exposition des phénomènes physiologiques que nous allons analyser.

Il y a au dedans de tout être vivant une chaleur organique innée, τὸ ἔμφυτον θερμόν[3]; pour l'entretien et la conservation de cette chaleur vitale, il est nécessaire que l'animal aspire l'air extérieur dans ses poumons; ce phénomène physiologique s'opère, l'aspiration comme l'expiration, par la bouche, les artères, la peau. Le premier de ces mouvements, l'aspiration par la bouche et la trachée artère, est volontaire, προαιρετικόν; le second, qu'on appelle le pouls, σφυγμός, est produit par le cœur et les artères, dans le temps de la diastole, au moyen des bouches des artères aboutissant à la peau et qui attirent dans le corps l'air extérieur afin d'y produire le rafraîchissement d'abord, une sorte de ventilation ensuite,

[1] T. XIX, p. 485, 486; t. I, p. 509.

[2] Cette conclusion s'appuie manifestement sur la doctrine stoïcienne du pneuma, qu'une école de médecins, appelés pneumatiques (t. VII, p. 175. οἱ πνευματικοὶ ἰατροί), avait adoptée pour fonder systématiquement la science de la médecine. Galien, qui se rattache visiblement à leurs principes, ne fait que la développer dans son sens physiologique et psychologique. T. XIV, p. 699. « Les médecins, Athénée et Archigénès, professent que c'est uniquement par le pneuma qui les pénètre (les éléments solides et matériels du corps), que tous les phénomènes physiques, même les phénomènes morbides, sont formés et gouvernés μόνῳ τῷ διήκοντι δι'αὐτῶν πνεύματι καὶ τὰ φυσικὰ συνεστάναι τε καὶ διοικεῖσθαι καὶ τὰ νοσήματα, et que c'est le pneuma qui est est le premier sujet affectant ou affecté, τούτου πρωτοπαθοῦντος ὅθεν καὶ πνευματικοὶ χρηματίζουσι ». Paracelse les appelait *Humoristes*.

[3] T. V, p. 711.

enfin, et c'est sa fonction la plus remarquable, afin d'y engendrer le pneuma psychique[1]. Le pneuma psychique, nous le voyons déjà, est le résultat, on pourrait dire chimique, de la combinaison de la chaleur vitale interne, organique, avec l'air extérieur.

Le cœur et le poumon d'un côté, les artères et les veines de l'autre, étant unis entr'eux par des appareils anatomiques, le cœur tire du poumon et reçoit l'air extérieur par les deux artères voisines, et à son tour il pourvoit et nourrit de sang le poumon[2]. Le pneuma, résultant de la combinaison de la chaleur vitale et de l'air extérieur revient ensuite du cœur par le ventricule gauche, dans ces artères[3]. Il y a donc entre ces parties de l'organisme une sorte d'emprunt mutuel et d'échange. Le cœur fournit au poumon sa nourriture, le sang, qui lui arrive par le foie, et le poumon, en échange et comme en compensation de ce qu'il reçoit, donne au cœur, par l'intermédiaire du foie, le pneuma[4]. Les artères répandent et distribuent l'air inspiré dans tout le corps, et en font ainsi du pneuma vital, πνεῦμα σύμφυτον, en le transmettant au cœur qui est le foyer ou la source de la chaleur na-

[1] T. V, p. 709. τριῶν ἕνεκα... γενέσεως πνεύματος ψυχικοῦ.

[2] T. V, p. 525. ἐκ τοῦ πνεύμονος ἡ καρδία τὸν ἀέρα διὰ τῶν εἰρημένων ἀρτηριῶν (la grande et la petite) ; Galien fait une comparaison expresse entre les phénomènes vitaux et les phénomènes de la végétation. (Id., 524. ἄγε δή μοι τὴν εἰκόνα ἐπὶ τὰ ζῶα). L'air que le cœur tire du poumon par ces artères, est comme la nourriture fabriquée par la nature, ὑπὸ τῆς φύσεως δεδημιουργημένην τροφήν, que les végétaux tirent de la terre par les racines. Dans le ventricule droit et dans les veines, le sang prédomine ; dans le ventricule gauche et les artères, c'est le pneuma. Mais il y a du sang et du pneuma daus les unes comme dans les autres, seulement dans des proportions différentes. T. III, p. 491. μετέχουσιν αἱ μὲν ἀρτηρίαι λεπτοῦ καὶ καθάρου καὶ ἀτμώδους, αἵ δὲ φλέβες ὀλίγου καὶ ὁμιχλώδους ἀέρος. Érasistrate, dont Galien combat l'hypothèse, croyait que les artères ne contenaient que de l'air, et les veines que du sang. Les médecins appelaient, en suivant cette opinion, le ventricule gauche, pneumatique. T. III, p, 436. τὴν ἀριστερὰν αὐτῆς κοιλίαν ἣν τοῖς ἰατροῖς ἔθος ὀνομάζειν ἐστὶ πνευματικήν.

[3] T. IV, p. 511. τῆς καρδίας εἰς ἑαυτήν τι παρὰ τοῦ πνεύμονος ἑλκούσης ἀέρος ἐπιπεμπούσης τε ταῖς πλήσιον ἀρτηρίαις.

[4] T. III, p. 444. Ἀμοιβὴν γάρ τινα τῷ πνεύμονι τὴν ἐκ τοῦ ἥπατος θρέψιν ἔοικεν ἀντιπαρέχειν ἡ καρδία, καὶ τοῦτον ἀντεισφέρειν αὐτῷ (le foie qui le transmet au cœur) τὸν ἔρανον ἀνθ' οὗ λαμβάνει παρ' ἐκείνου πνεύματος.

tive vitale[1], qui fait vivre l'animal. Toutes les parties matérielles de l'organisme se mêlent et se pénètrent, sont toutes en toutes, ἐν ἅπασι πάντ 'ἐστί, comme l'a dit Hippocrate; aucune n'est pure et simple, toutes participent de toutes, πάντα πάντων μετέχει.

Le pneuma n'est donc pas, primitivement du moins, identique avec la chaleur interne; il est engendré, sous l'influence de la chaleur dont il devient ensuite le véhicule, de l'air extérieur d'une part, qui se combine avec le principe de la chaleur vitale, et d'autre part des évaporations[2] des matières organiques internes, des humeurs, c'est-à-dire du sang, des glaires, de la bile et du résidu des matières alimentaires[3].

De l'action imparfaite de la chaleur sur les matières alimentaires, insuffisamment dissoutes et assimilées, naît le pneuma φυσώδης[4]. La fonction de la respiration est d'un ordre plus élevé : elle modère la chaleur dont l'excès amène la mort, et d'autre part elle nourrit le pneuma psychique[5], c'est-à-dire le pneuma qui est l'âme ou le pneuma de l'âme.

Il y a donc, suivant Galien, plusieurs espèces de pneuma dans l'être vivant.

1. Le pneuma φυσῶδες, qui naît, nous venons de le voir, des vapeurs, des gaz exhalés des humeurs : c'est le plus grossier; on en voit les effets dans les phénomènes purement physiologiques, les flatuosités, le vertige, les baillements.

2. Le pneuma organique vital, ζωτικόν, σύμφυτον[6], est d'un

[1] T. III, p. 436. ἡ καρδία τῆς ἐμφύτου θερμασίας ἧ διοικεῖται τὸ ζῶον οἷον ἑστία τέ τίς ἐστι καὶ πηγή... τῷ παντὶ ζώῳ διαφυλάττει τὴν ζωήν.

[2] ἀναθυμιάσεις, ἀτμοί, φῦσαι.

[3] T. VII, 240.

[4] T. VII, 240. ἡ δὲ ἐνεργοῦσα μὲν ἀμφὶ τὰ σιτία θερμότης πως διαλύει αὐτά, κατεργάζεται δὲ οὐκ ἀκριβῶς, κἀντεῦθεν ἡ τοῦ φυσώδους πνεύματος γένεσις.

[5] T. IV, p. 510. δευτέρα δὲ (χρεία) θρέψις τοῦ ψυχικοῦ πνεύματος.

[6] T. IV, p. 147. Le sang des menstrues de la femme ne forme que la matière du produit : c'est l'ἐπιτήδειος ὕλη πρὸς ἐμβρύων ζώων γένεσιν. Mais la cause motrice, ἡ ἀρχὴ κινητική, organisatrice, c'est le σύμφυτον πνεῦμα, qui solidifie la matière humide du sperme.

ordre supérieur; il se trouve principalement dans le cœur et les artères, où il est nourri par la respiration et le sang; il produit les phénomènes de la vie de nutrition, la digestion, la génération, et diffère du premier par son abondance et sa chaleur[1].

3. Enfin de ce pneuma vital se forme un pneuma psychique qui réside dans les ventricules du cerveau, et y est arrosé et alimenté par le moyen de la respiration et par l'appareil du tissu de filets nerveux qui préside à la distribution régulière de l'air inspiré[2]. L'encéphale est comme la source du pneuma psychique[3].

A ces trois espèces ou à ces trois degrés de développement du pneuma, Galien ajoute parfois encore le pneuma physique, qu'il distingue du pneuma vital, et qui, si toutefois il existe, a son siège dans le foie et les veines[4].

Dans cette classification des pneumas de l'être vivant, Galien n'est pas partout constant avec lui-même, au moins dans la technologie : c'est ainsi qu'il pose parfois comme le genre le pneuma ἔμφυτον ou σύμφυτον[5], et y distingue deux espèces : le pneuma physique, φυσικόν, et le pneuma psychique; à ces deux espèces, d'autres philosophes, dit-il, en ajoutent une troisième le pneuma ἑκτικόν; ce dernier est le principe de l'unité des minéraux, τὸ συνέχον. Le pneuma φυσικόν, de la nature, est celui qui nourrit les animaux et les végétaux; le pneuma psychique est celui qui, dans les êtres animés, ἔμψυχα, leur donne la sensation et le mouvement dans toutes

[1] T. IV, p. 181. πνεῦμα πολὺ καὶ θερμόν. T. X, p. 839. τοῦ δὲ ζωτικοῦ πνεύματος.. κατά τε τὴν καρδίαν αὐτὸ καὶ τὰς ἀρτηρίας.

[2] Je ne comprends pas autrement la phrase, διά τε τῆς εἰσπνοῆς καὶ τῆς ἐκ τοῦ δικτυοειδοῦς πλέγματος χορηγίας.

[3] T. X, 839. τοῦ μὲν ψυχικοῦ πνεύματος... οἷον πηγήν τινα οὖσαν τὸν ἐγκέφαλον.

[4] T. X, p. 839. εἰ δὲ ἐστί τι καὶ φυσικὸν πνεῦμα, περιέχοιτ' ἂν καὶ τοῦτο κατά τε τὸ ἧπαρ καὶ τὰς φλέβας.

[5] T. XI, p. 730. Galien le confond avec l'ἔμφυτον θερμόν d'Hippocrate : « Ce qu'Hippocrate appelle ἔμφυτον θερμόν, c'est ce que nous appelons, dans les animaux, πνεῦμα, et rien n'empêche d'entendre par l'ἔμφυτον θερμόν, uni au pneuma, la substance du sang et de l'air. Les Stoïciens en avaient fait la substance de l'âme ».

leurs formes, degrés et espèces. L'animal les réunit tous les trois : le pneuma psychique est dans sa tête, le pneuma physique dans son cœur, le pneuma ἑκτικόν, dans tout le corps [1].

Le pneuma de l'âme comprend deux parties ou éléments organiques, στοιχεῖα, καταστάσεις, complètement unis et mêlés l'un à l'autre, δι' ὅλων ἀλλήλοις κεκραμένα : c'est le froid et le chaud, ou si l'on aime mieux, l'air et le feu [2]. Nous pouvons nous en assurer par le phénomène de la mort. Que l'âme soit dans sa substance ce pneuma, mélange d'air et de feu, contenu dans les ventricules du cerveau [3], que l'âme soit la forme de ce mélange [4], ou qu'elle soit quelque force incorporelle, absolument étrangère à toute passivité [5], différente de cet appareil qui n'en serait alors que l'organe, la mort naturelle, qui se manifeste par l'immobilité et l'insensibilité, vient quand l'appareil encéphalique est blessé, parce que, même si l'âme diffère de ses organes, elle ne se dissout pas moins quand ses premiers organes, c'est-à-dire le pneuma, sont altérés. Or l'altération, la lésion mortelle du cerveau ne peut être produite que par deux causes : ou parce que le cerveau est vidé de la substance pneumatique qu'il renferme ou par un excès de chaleur qui s'y manifeste. Or l'arrêt de la respiration, qui nourrit le pneuma d'air, c'est-à-dire de froid, n'a pas pour cause, les expériences ne le prouvent pas du moins, le fait que le cerveau est vidé de sa substance [6], vide de pneuma ; la fonction de la respiration qui entretient le pneuma, c'est-à-dire la vie, est donc arrêtée par un excès de chaleur [7],

[1] T. XIV, 726. τοῦ δὲ ἐμφύτου πνεύματος διττὸν εἶδος, τὸ μὲν φυσικὸν, τὸ δὲ ψυχικὸν, εἰσὶ δὲ οἵ καὶ τρίτον εἰσάγουσι τὸ ἑκτικόν.

[2] T. V, p. 447.

[3] T. IV, 501. ἔμφυτος θερμασία, ou πνεῦμα.

[4] Id., 509. τὸ σύμπαν αὐτῆς τῆς κατασκευῆς εἶδος.

[5] Id., 509. ἢ παρ' αὐτὴν εἴτις δύναμις ἀσώματος... αὐτὴν μὲν ἀπαθῆ παντελῶς ὑπάρχουσαν.

[6] Ce qui arrive dans les blessures profondes des ventricules du cerveau. T. IV, 510. Conf. t. V, p. 611.

[7] T. IV, p. 510. ἀπολείπεται ὅτι διὰ θερμασίας ἀμετρίαν ἀποθνήσκομεν.

c'est-à-dire par un manque de proportion entre les deux éléments principaux constituants du pneuma psychique.

Nous savons que ce pneuma, qu'il soit l'âme ou seulement son premier organe, est le principe, dans l'être vivant, de la sensation, du mouvement volontaire et de la pensée [1], et la preuve c'est l'insensibilité et l'immobilité qui se produisent immédiatement quand les ventricules du cerveau qui le contiennent sont profondément lésés. Mais l'action du pneuma, sous ses divers modes, ne paraît pas directe et immédiate; c'est par l'intermédiaire du système nerveux qu'il l'exerce, c'est du moins une hypothèse, sur laquelle il est vrai que le prudent Galien ne sait pas se décider absolument.

Les nerfs qui avaient été découverts par Hérophile et Érasistrate contiennent du pneuma, et c'est par là qu'ils sont, avec les artères et par la même raison, les organes conducteurs des sensations et des mouvements, les voies de communication du pneuma [2]. Il y a, sur ce processus, deux opinions possibles : ou bien il y a dans les nerfs, dans tous les nerfs, et non pas seulement dans le cerveau, dans lequel et dans les membranes enveloppantes duquel ils ont d'ailleurs leur origine, une espèce particulière de pneuma, qui leur est inné et qui a en eux son siège naturel, sa demeure, sa patrie [3], et qui reçoit du pneuma premier comme un coup avertisseur, par lequel il est mû et averti de ce qu'il doit faire ; ou bien les nerfs n'ont pas de pneuma propre, mais par l'apophyse venant de l'encéphale, le pneuma du cerveau, qui est pour ainsi dire le chef du chœur de tous les actes de la vie [4], s'écoule dans les nerfs, toutes les fois que nous opérons un mouvement physique ou un acte de sensation ou de pensée; quelque solution qu'on adopte, et Galien n'en adopte aucune,

[1] T. XIV, 726; t. IV, 770. ἡ ἐν ἐγκεφάλῳ καθιδρυμένη λογιστικὴ ψυχή.

[2] Gal., t. III, p. 813. « Hérophile nommait les nerfs optiques, pores, πόροι, ὅτι μόνοις αὐτοῖς αἰσθηταὶ καὶ σαφεῖς εἰσιν αἱ τοῦ πνεύματος ὁδοί ».

[3] ἐγχώριόν τι καὶ σύμφυτον αὐτοῖς.

[4] T. V,610. χορηγεῖται.

il n'en résulte pas moins que le système nerveux, médiatement ou immédiatement, est le véhicule, sinon le principe, de la force motrice vivante et de la faculté de la sensation, c'est-à-dire au fond de la pensée.

La nature s'est proposé trois fins dans la distribution des nerfs : 1° les nerfs donnent la faculté de la sensation aux organes physiologiques de la sensation; 2° par leurs liens anatomiques avec les muscles, ils donnent aux membres mobiles, le mouvement volontaire; 3° pour les autres organes [1], ils nous donnent la conscience, διάγνωσις, des choses qui peuvent leur être douloureuses; ils nous donnent l'impression du plaisir et de la douleur, sans laquelle les êtres vivants seraient vite détruits [2].

Au fond, il n'y a pour Galien qu'un pneuma, dont les différentes fonctions et les sièges divers correspondent à des degrés différents de pureté, de perfection et d'harmonie dans le mélange qui le compose, et une question plus grave que celle de savoir comment les nerfs participent aux fonctions de la vie même intellectuelle, s'élève et reste pour lui, en apparence, non résolue et insoluble. Ce pneuma qui est un en substance, et de nature manifestement corporelle puisqu'il est nourri, alimenté, soit seulement par l'air extérieur inspiré, comme le veut Érasistrate, soit en même temps et concurremment par les vapeurs, le gaz, exhalés du sang, comme le pense Galien avec beaucoup d'autres médecins célèbres,

[1] T. III, p. 378. τρεῖς γὰρ δὴ σκοποὶ τῇ φύσει τῆς τῶν νεύρων εἰσὶ διανομῆς, ὁ μὲν αἰσθήσεως ἕνεκα τοῖς αἰσθητικοῖς ὀργάνοις· ὁ δὲ κινήσεως, τοῖς κινητικοῖς, ὁ δ' εἰς τὴν τῶν λυπησόντων διάγνωσιν ἅπασι τοῖς ἄλλοις. Il y a donc : les nerfs de la sensation, considérée comme connaissance; les nerfs moteurs et les nerfs de la sensibilité, de l'affection agréable ou douloureuse. La conscience, διάγνωσις, ne se révèle, chez Galien, que comme la conscience d'un état affectif du corps, conscience d'une douleur ou d'une jouissance physiques. Dans ce passage (p. 379), Galien s'associe à Hippocrate pour parler de la nature, ἡ φύσις, comme d'une puissance propre, spéciale, et à laquelle il donne, comme lui, les attributs de sagacité, de justice, d'habileté technique, de providence, ὡς εὐπαίδευτός τε καὶ δικαία καὶ τεχνικὴ καὶ προνοητικὴ τῶν ζώων ἡ φύσις ἐστίν.

[2] T. III, p. 380. εἰ γὰρ μηδὲ τοῦθ' ὑπῆρχεν αὐτοῖς, ἀλλ' ἦν ἀναίσθητα τῶν ἐν αὐτοῖς παθημάτων, οὐδὲν ἂν ἐκώλυεν ἐλαχίστῳ χρόνῳ διαφθείρεσθαι τὰ ζῶα.

sur l'autorité desquels il appuie son opinion[1], ce pneuma σύμφυτον, ζωτικόν, ψυχικόν, est-il l'âme même et sa substance, ou n'est-il qu'un organe, un organe essentiel, primitif, un appareil organique et obéissant? Sur ce point et à plusieurs reprises, Galien déclare qu'il n'ose pas émettre une opinion[2]. L'âme est-elle une substance existant par elle-même, c'est-à-dire est-elle une substance[3]? Alors elle pourra être, elle devra être absolument incorporelle; par suite, elle pourra être réellement et absolument immortelle[4]; au contraire n'est-elle qu'une forme, un état, une puissance, une qualité du corps, alors elle sera sinon corporelle, du moins elle sera liée à la substance du corps et périssable comme lui[5]. C'est là un problème sur lequel il n'a trouvé nulle part une solution rigoureusement démonstrative, fondée sur des preuves géométriques, pas même une opinion plus vraisemblable l'une que l'autre[6]; mais il n'est pas difficile de voir de quel côté, malgré lui peut-être, penche son esprit.

Si l'âme est incorporelle, comment et par où cette essence incorporelle peut-elle se distinguer d'une autre essence incorporelle? Où trouver le principe de l'individuation, de la personnalité? Je ne conçois pas, dit-il, malgré tous mes efforts, comment ces différences peuvent s'établir, s'il n'y a pas quelque différence de qualités ou de formes physiques. Comment, d'autre part, si l'âme n'est rien du corps, peut-elle

[1] T. IV, 501. κἀκ τῆς τοῦ αἵματος ἀναθυμιάσεως οὐκ ἀπεικὸς αὐτὸ τρέφεσθαι... τὸ ψυχικὸν πνεῦμα.

[2] T. XI, p. 730. τὸ πρῶτον αὐτῆς ὄργανον... ἡμεῖς δὲ περὶ οὐσίας ψυχῆς οὔτε πάνυ τι τολμῶμεν ἀποφαίνεσθαι.

[3] T. IV, p. 762. εἰ μηδεμία καθ'ἑαυτήν ἐστιν ἡ οὐσία ψυχῆς.

[4] T. IV, p. 70. οὔτε γὰρ εἰ παντάπασιν ἀσώματος, οὔτε εἰ σωματική τις ἐστιν, οὔτε εἰ τελέως ἀΐδιος, οὔτ'εἰ φθαρτὴ, γραμμικαῖς ἀποδείξεσιν εὑρόν τινα κεχρημένον. Galien entend par démonstrations γραμμικαί, des preuves géométriques qu'il oppose à des arguments oratoires. T. IV, 702 et 695.

[5] T. IV, 788. ὑποψίαν τινὰ ἀφαιρεῖ μεγάλην ὅλη τῇ τῆς ψυχῆς οὐσίᾳ μὴ οὐκ ἀσώματος ᾖ... et il semble prouvé qu'elle est ou εἶδος, ou πάθος, ou δύναμις, ou ποιότης du corps.

[6] T. IV, 700 et 701. οὐδεμίαν εὑρισκὼν δόξαν ἀποδεδειγμένην ἐπιστημονικῶς ἀπορεῖν ὁμολογῶ περὶ ψυχῆς οὐσίας, οὐδ'ἄχρι τοῦ πιθανοῦ προελθεῖν δυνάμενος.

s'étendre et se répandre dans tout le corps ? C'est une chose encore plus incompréhensible. Pourquoi, si l'âme est incorporelle, n'est rien du corps, pourquoi l'abandonne-t-elle quand celui-ci vient à perdre son sang, quand la fièvre en accroît immodérément la chaleur, quand un poison le refroidit à l'excès[1] ? Pourquoi, dans le cerveau, l'excès de la bile blanche produit-elle le délire, l'excès de la bile noire l'état mélancolique ? Pourquoi enfin certains médicaments, certaines boissons lui enlèvent-ils l'intelligence et jusqu'à la mémoire ? Ceux même qui croient que l'âme possède une substance propre, sont bien obligés de reconnaître ces faits, et d'avouer que l'âme dépend du tempérament, c'est-à-dire de la constitution physiologique du corps[2]. Le corps, par ses états propres, détermine les états psychiques, même les états intellectuels, et si les phénomènes de la partie pensante de l'âme subissent ces influences physiologiques, que faut-il penser de la partie qu'on appelle mortelle ? Celle-là, du moins, si toutefois on peut la distinguer de l'autre, non seulement obéit aux influences du corps, mais n'est autre chose que le tempérament, la constitution corporelle[3].

Quand Aristote définit l'âme la forme du corps εἶδος τοῦ σώματος, au fond que veut-il dire ? Ce n'est pas sans doute la figure extérieure, μορφή, qu'il désigne ; c'est donc un autre principe différent des corps naturels, ayant la puissance d'organiser le corps ; mais puisque selon Aristote, toute chose est constituée

[1] T. IV, p. 776. οὐκ οὔσης δὲ ποιότητος ἢ εἴδους σώματος οὐδεμίαν νοῶ διαφοράν.

[2] T. IV, 777-779. ἀναγκαῖον ἔσται καὶ τοῖς ἰδίαν οὐσίαν ἔχειν ὑποθεμένοις τὴν ψυχὴν ὁμολογῆσαι δουλεύειν αὐτὴν ταῖς τοῦς σώματος κράσεσιν. Ce sujet est traité dans un mémoire spécial intitulé ὅτι τὰ τῆς ψυχῆς ἤθη (ou δυνάμεις) ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν ἕπεται. Proclus (*in Tim.*, p. 346) y fait allusion : « Que dit Galien? Que les états du corps constituent les facultés de l'âme, de sorte que lorsqu'il est humide, agité, troublé, l'âme est agitée et privée de raison ; lorsque la proportion et l'ordre règnent dans le corps, l'âme retrouve sa raison et sa force ».

[3] T. IV, p. 782. ὁπότ'οὖν τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς μονοειδῆ οὐσίαν ἔχον τῇ τοῦ σώματος κράσει συμμεταβάλλεται, τί χρὴ νομίσαι πάσχειν τὸ θνητὸν αὐτῆς εἶδος. N'est-il pas évident qu'elle est absolument l'esclave du corps ? disons mieux : αὐτὸ δὴ τοῦτ'εἶναι τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς, τὴν κρᾶσιν τοῦ σώματος.

d'une matière et d'une forme, que la matière possède les qualités inhérentes aux quatre corps élémentaires, que le mélange de ces quatre corps s'opère par l'action de la forme informante ou organisante, il est clair que, pour Aristote, l'essence, la substance de l'âme n'est autre chose que le mélange de ces quatre corps, ou si l'on aime mieux des quatre qualités dont ils sont les véhicules. Dans ce cas, s'il y a une forme de l'âme distincte, caractérisée par la faculté de penser, elle sera mortelle, car elle aussi est un certain mélange (d'air et de feu) dans le cerveau, et à plus forte raison toutes les formes et espèces de l'âme[1] seront mortelles. Si Galien répète : « Sur ce point de l'immortalité de l'âme pensante, λογιστικόν, je ne puis ni la nier ni l'affirmer », il me semble que son sentiment intime se trahit par le fait seul qu'il reproduit toutes les raisons contraires à la thèse de l'immortalité, et qu'il oublie toutes celles qui la favorisent. L'âme est pour lui un fluide aériforme, qui fait partie de l'être vivant à sa formation première, mais a besoin d'être nourri et entretenu, d'une part à l'intérieur par l'évaporation du sang, d'autre part à l'extérieur par l'air ambiant qu'il absorbe par la fonction de la respiration. Ce fluide, un en substance, a cependant des degrés de perfection ; il est plus ou moins pur, plus ou moins léger, plus ou moins éthéré, suivant qu'il réside dans le foie, dans le cœur ou dans la tête, et à ces divers degrés de perfection et de pureté de son essence correspondent différentes fonctions de la vie physique et intellectuelle. Galien, en contradiction avec son opinion sceptique sur la substantialité distincte de l'âme, mais conséquent avec son sentiment intime sur sa matérialité, fait de ces trois stades de développement du pneuma, trois âmes, trois espèces d'âme, ou si l'on veut trois parties de l'âme ; mais il traite ces parties, non comme des forces ou facultés d'une substance unique, comme

[1] T. IV, 774. εἰ μὲν οὖν καὶ τὸ λογιζόμενον εἶδος τῆς ψυχῆς ᾖ, θνητὸν ἔσται. καὶ γὰρ καὶ αὐτὸ κρᾶσίς τις ἐγκεφάλῳ.

l'ont fait, c'est lui-même qui le remarque, Aristote et Posidinius, mais comme trois substances différentes, hétérogènes les unes aux autres et pour ainsi dire contraires[1], ainsi que l'a fait Platon qui les sépare localement les unes des autres en leur donnant un siège différent, et qui les différencie encore plus par leur substance[2]. Ces trois âmes sont, on le sait, l'âme concupiscible, l'âme irascible et l'âme pensante, τὸ λογιστικόν. La première peut être appelée aussi physique, φυσική, ou nutritive, θρεπτική; elle préside aux fonctions de la nutrition, et nous est commune avec les végétaux et a son siège dans le foie; les veines sont ses canaux de transmission. La seconde, qu'on peut appeler aussi vivifiante, ζωτική, nous est commune avec les animaux et a son siège dans le cœur, source de la chaleur naturelle[3]; elle préside aux actes passionnels, aux émotions et sentiments involontaires. Enfin la troisième, τὸ λογιστικόν, ἡ ψυχικὴ δύναμις[4], placée dans le cerveau, préside à la fois aux actes volontaires et aux sensations; elle communique à tout l'animal le mouvement, la sensation et la pensée par l'intermédiaire des nerfs[5].

Réfutant l'opinion de Chrysippe, qui appelle parties de l'âme les éléments constitutifs dont se compose la raison dans l'âme, Galien observe que la raison, ὁ λόγος, n'est pas la même chose que l'âme, et ensuite qu'il ne faut pas confondre les parties de l'âme avec les parties de la raison; qu'ainsi les idées innées, ἔννοιαι, προλήψεις, qui sont dans l'âme, sont chacune des actes de l'âme et n'en sont pas des parties;

[1] T. IV, p. 768. τῶν τριῶν αὐτῆς (de l'âme) εἰδῶν τε καὶ μερῶν ἐνδεδεῖχθαι τὰς δυνάμεις ἐναντίας ὑπαρχούσας.

[2] T. V, p. 515. ὁ μὲν οὖν Πλάτων καὶ τοῖς τόποις τοῦ σώματος κεχωρίσθαι νομίζων αὐτὰ καὶ ταῖς οὐσίαις πάμπολυ διαλλάττειν, εὐλόγως εἴδη τε καὶ μέρη προσαγορεύει· ὁ δ'Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, δυνάμεις δ'εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης. Mais Aristote se trompe sur ce point, οἱ περὶ Ἀριστοτέλην σφάλλονται μιᾶς οὐσίας τρεῖς δυνάμεις εἶναι νομίζοντες.

[3] T. XV, 292. θερμάσιας συμφύτου.

[4] Car Galien se sert lui-même du mot δύναμις.

[5] T. XVI, 94; t. XV, 293.

tout au plus les pourrait-on appeler des parties de la raison [1].

Il y a donc en nous trois facultés, δυνάμεις, possédées par ces trois âmes [2]; mais il ne faut pas se représenter les facultés comme des espèces d'êtres réels habitant les substances, comme nous habitons nos maisons [3]. Le mot faculté ou puissance, δύναμις, vient du pouvoir de l'âme de faire ce qu'elle peut, ἀπὸ τοῦ δύνασθαι ποιεῖν, ὅπερ ἂν δύναται. C'est toujours la faculté ou la puissance de quelque chose, et la notion que nous en acquérons est de l'ordre des relatifs [4]. Tout ce qui devient est l'effet d'une certaine cause, qu'il faut concevoir nécessairement dans sa relation à son effet. Cette cause est la puissance de cet effet, et elle n'est faculté que dans ce rapport. C'est pourquoi nous disons que la substance a autant de facultés, de puissances, δυνάμεις, que d'actes, ἐνέργειαι. Elle ne fait évidemment que ce qu'elle peut faire. Quand nous disons que l'intelligence a plusieurs facultés, la sensation, la mémoire, l'entendement, cela veut simplement dire que l'âme *peut* sentir, se souvenir, raisonner. Il en est de même de l'âme concupiscible, qui préside aux fonctions de la nutrition, de la croissance, des instincts aphrodisiaques, et de l'âme irascible, θυμοειδής, qui a aussi beaucoup de facultés et de puissances telles que le goût de la liberté, de la supé-

[1] T. V, p. 445. ἔστιν ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα... οὐ ψυχῆς ἀλλὰ λόγου ταῦτ' εἶναι μόρια.. τάς γ'ἐννοίας καὶ προλήψεις οὐ μόρια τῆς ψυχῆς λεκτέον, ἀλλ'ἐνεργείας τινάς... οὐ γὰρ δή που ταὐτόν ἐστι ψυχὴ καὶ λόγος.

[2] Parfois (t. II, p. 1), Galien n'en admet que deux : L'âme d'un côté, ψυχή, principe de la sensation, des mouvements volontaires, qui est propre aux animaux, et la nature, φύσις, principe de nutrition et d'accroissement, commun aux animaux et aux végétaux. Il est vrai qu'on peut donner une âme même aux végétaux et l'appeler φυτικὴ ψυχή, et réserver le nom d'αἰσθητικὴ à l'autre. Mais il vaut mieux dire que la nutrition et la croissance sont des fonctions de la nature, et non des fonctions d'une âme, φύσεως ἔργα, οὐ ψυχῆς. On voit ici la nature, ἡ φύσις, jouer le rôle d'une force spéciale, dont les théories de Galien n'expliquent pas autrement la nature, et que l'influence inconsciente des idées stoïciennes introduit dans son système. Conf. t. VII, p. 55. « Il faut distinguer entre les facultés de la nature, φύσεως, et les facultés de l'âme ».

[3] T. IV, 769. ὥσπερ... ἐνοικοῦντός τινος πράγματος ταῖς οὐσίαις.

[4] T. XV, 291. ἐν τῷ πρός τι κεκτήμεθα.

riorité, du commandement, des honneurs, la passion de la vengeance [1].

Les facultés de l'âme humaine, si l'on rapporte soit à la la nature, φύσις, soit à l'âme nutritive et à l'âme vitale, les phénomènes de la vie purement animale, se divisent en sensibles, αἰσθητικαί, motrices, κινητικαί, et dirigeantes, ἡγεμονικαί. La faculté sensible a cinq espèces, relatives aux cinq sens, ses organes ; la faculté motrice n'a qu'un seul organe, dont la substance ne se divise pas, le pneuma, et un seul mode d'activité, le mouvement qui se diversifie en apparence suivant les organes mûs ; enfin la faculté directrice, la raison, se divise en trois facultés : l'imagination, τὸ φανταστικόν, la raison discursive, le raisonnement, τὸ διανοητικόν, la mémoire, τὸ μνημονευτικόν [2].

On ne voit pas figurer dans cette classification la conscience, comme faculté spéciale, et le nom par lequel Galien semble la désigner, διάγνωσις, ne la distingue pas suffisamment; nous avons vu plus haut qu'il appelle ainsi la faculté de l'animal de discerner les choses qui lui sont nuisibles, en même temps que leurs propriétés objectives; il complète accidentellement cette insuffisante explication, par le terme de παρακολούθησις. Galien ne connaît d'autres mouvements involontaires que ceux du battement du cœur et du pouls, dans les artères, qu'on appelle vitaux [3]. Les mouvements opérés dans le sommeil, le mouvement même de la respiration est volontaire [4], puisque nous pouvons le suspendre, l'arrêter, même jusqu'à en mourir. S'ils semblent s'opérer sans notre participation, c'est que nous n'y pensons presque jamais. Mais alors,

[1] T. IV, p. 767, sqq.
[2] T VII, p. 56.
[3] T. VII, 585. Les mouvements dans les artères et le cœur, ἃς προσαγορεύουσι ζωτικάς. Il y a une troisième espèce de mouvement dans les veines, mais qui n'est pas perceptible aux sens, οὐκ αἰσθητόν ». Quel est-il? Galien n'en veut pas parler : οὐδὲν ἐν τῷ πάροντι δέομαι λέγειν. Les veines ne contenant guère que du sang, Galien aurait-il deviné le mouvement du sang, sans le concevoir comme circulatoire? Il passe, en effet, du cœur dans les poumons, t. XV, 381.
[4] T. IV, 444. ἐναργὲς μὲν οὖν τὸ τῆς ἀναπνοῆς δεσπόζειν τὴν προαίρεσιν.

se demande lui-même Galien, pourquoi n'y pensons-nous jamais ? pour quelle cause notre pensée n'accompagne-t-elle pas ces actes, s'ils sont voulus, παρακολούθουμεν τῇ διανοίᾳ ? Cette activité de la raison qui accompagne, comme forme, l'acte psychique comme contenu, c'est bien la conscience, surtout si l'on y joint la notion de ce discernement des propriétés objectives des choses, qu'il appelle διάγνωσις.

Galien connaît même des degrés dans les phénomènes de conscience, et comme l'état d'obcurcissement et presque d'évanouissement de la conscience même. Ainsi la marche est assurément un mouvement volontaire, puisqu'il dépend de nous de le produire comme de le supprimer, de le ralentir et de le précipiter [1]. C'est l'âme qui le produit et non la nature [2]. Mais alors comment se fait-il que, sans s'en apercevoir, sans en avoir conscience, la marche se précipite quand on suit un cours de pensées avec une très forte intensité d'attention. C'est qu'il y a dans la conscience des degrés de force et de clarté ; en s'attachant fortement à l'objet de sa pensée, la raison, ὁ λογισμός, ne donne plus qu'une faible partie d'elle-même au mouvement de la marche [3]. Même dans le sommeil, l'âme n'est pas sans activité ; mais sa tension, συντονία, se relâche, par suite de l'affaiblissement de l'action du pneuma du cerveau sur les nerfs des sens ; car ce pneuma a besoin de repos [4]. La fonction psychique est affaiblie mais non supprimée, ce qui permet aux fonctions physiques d'accroître leur activité propre [5]. C'est ainsi que se produit le rêve, qui

[1] T. IV, p. 440 ; t. VII, 585.
[2] T. IV, p. 444.
[3] T. IV, p. 444.
[4] T. VII, p. 140. ἔστι δὲ καὶ ἄλλως εὔλογον ἀναπαύεσθαί ποτε κἀκεῖνο τοῦ ζώου τὸ μέρος, ἐν ᾧ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἐστιν ἡ ἀρχή... ὑπνούντων ἡσυχάζει (ὁ ἐγκέφαλος).
[5] T. VII, 140. κατὰ τοὺς ὕπνους ἤτοι παντάπασιν ἀργοῦσιν αἱ αἰσθήσεις, ἢ ἀμυδρῶς ἐνεργοῦσιν· εὔλογον οὖν ὀλίγην τινὰ ἐπιῤῥεῖν τηνικαῦτα δύναμιν αἰσθητικὴν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῖς κατὰ μέρος... κατὰ τὸν ὕπνον ἀναπαύεσθαι μὲι ἡ ψυχικὴ δύναμις, ἐνεργεῖν δὲ ἰσχυρότερον ἡ φυσική, et la preuve, c'est que cette faculté psychique, épuisée par l'effort de la veille, retrouve et répare ses forces dans le sommeil.

par sa nature, nous révèle la diathèse du corps ; quand la faculté psychique, ἡ ψυχικὴ δύναμις, est comme accablée par l'abondance des humeurs, on rêve qu'on porte de pesants fardeaux ; quand au contraire la diathèse du corps est légère, on croit courir ou voler, parce que l'âme, alors devenue comme étrangère aux affections sensibles du dehors, plongée pour ainsi dire dans la profondeur du corps, ne sent que plus vivement toutes les affections internes et se représente toutes les choses qu'il désire, comme réelles et présentes [1].

§ 3. — *Théorie de la connaissance. — La sensation et la raison.*

Il y a, à la tête de l'homme, quatre organes de sensation, les yeux, les oreilles, le nez et la langue. Tous tirent du cerveau, par l'intermédiaire des nerfs, qui ont au cerveau leur origine et du pneuma qu'ils contiennent, la faculté de sentir [2]; et que ce soit par les nerfs, que cette faculté leur soit communiquée. c'est une chose prouvée par le fait que la section du nerf rend immédiatement insensible la partie organique où le nerf aboutit [3].

Malgré la similitude apparente de ces nerfs, il y a entr'eux des différences spécifiques, non seulement dans leurs fonctions sensibles respectives, mais même dans les éléments matériels par lesquels ils passent pour arriver à l'organe particulier [4]. Les nerfs qui conduisent l'impression de l'encéphale

[1] T. VI, 835. εἰς τὸ βάθος τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ εἰσδῦσα... πάντων ὧν ὀρέγεται, τούτων ὡς ἤδη παρόντων λαμβάνειν φαντασίαν.

[2] T. III, p. 639.

[3] T. VII, p. 140.

[4] T. III, p. 639. ἔστιν αὐτοῖς (les organes de sensation) κατ'εἶδος ἀνομοιότης ἔν τε ταῖς αἰσθητικαῖς δυνάμεσιν αὐταῖς, καὶ τοῖς σώμασι δι'ὧν ἀφικνοῦνται. M. Siebeck (*Gesch. d. Psychol.*, t. II, p. 192) croit que le mot δυνάμεις signifie ici la force de réaction du nerf contre l'impression qu'il reçoit. C'est, je crois, prêter à Galien des opinions qui lui sont restées étrangères, et cette interprétation trop

aux yeux sont les seuls qui contiennent en eux-mêmes des canaux, πόροι, perceptibles à nos sens[1]. Leurs fonctions sont diverses ; les uns nous font distinguer les odeurs, les autres les saveurs, ceux-ci les sons, ceux-là les couleurs. Des organes ou nerfs conducteurs celui de l'odorat a l'apophyse la plus longue ; le corps dont il est formé ressemble à une vapeur, ἀτμοειδές ; celui de la langue est véritablement et complètement un nerf, d'une substance molle et cependant d'une matière semblable à la terre, γεῶδες ; celui de l'ouïe, sans être mou, n'est cependant pas dur et est de nature aériforme, ἀερῶδες ; celui de la vue, qui n'est pas positivement un nerf[2], est brillant et de la nature de la lumière, φωτοειδές. Un cinquième organe de transmission[3] est un nerf très fort et très dur, apte à produire les mouvements et à connaître les sensations du toucher, le plus grossier de nos sens, mais incapable de discerner les propriétés des choses avec la précision et la finesse que possèdent les autres appareils de sensation. C'est un sens vague. De la mollesse ou de la dureté des nerfs respectifs dépend ainsi leur degré de sensibilité et de ces degrés de sensibilité nerveuse dépend la mesure de précision et de finesse avec lesquelles les sens distinguent les qualités[4].

Chacun de ces organes conducteurs, pour que la sensation se produise, doit éprouver une modification, ἀλλοίωσις ; mais cette modification n'est pas opérée en lui par toute espèce de sensible ; chacun ne la reçoit que de son sensible respectif. Celui qui est de la nature de la lumière la reçoit des couleurs et ne la reçoit pas des sons ; celui qui est de la nature de l'air la reçoit des sons, mais ne la reçoit pas des

large et trop moderne est réfutée par la suite du passage, ἡ δὲ δύναμις ὀδμῶν, ἡ δὲ χυμῶν, ἡ δὲ φωνῶν, ἡ δὲ χρωμάτων ἐστὶ διαγνωστική. Il s'agit donc de facultés capables de discerner leurs objets propres, et non de processus nerveux.

[1] T. III, p. 639. φαίνεται μόνα ταῦτα πόρους αἰσθητοὺς ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντα.

[2] T. III, p. 640. οὐ μὴν ἀκριβῶς γέ πως νεῦρον.

[3] Id., id., ἡ δὲ πέμπτη φύσις τῶν ὁδῶν.

[4] T. III, p. 640.

couleurs; celui qui est de la nature des vapeurs ou gaz la reçoit des objets odorants et non des autres. En un mot, chaque nerf de sensation est influencé et modifié par son semblable et par lui exclusivement, et comme cette modification est la condition de la perception sensible, on voit se confirmer le vieux principe psychologique : τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ γνώριμον[1]. S'il avait été possible que les modifications particulières de la faculté générale de sentir, τῆς κοινῆς δυνάμεως, eussent lieu dans un autre organe que celui qui, par sa composition matérielle propre, répond à un objet propre, il n'y aurait pas eu besoin d'organes sensoriels particuliers, et la nature ne se serait pas donné la peine inutile de les créer[2].

La modification dont nous parlons est éprouvée par le nerf plein de pneuma psychique et en relation avec le pneuma du cerveau où réside la faculté pensante. C'est par ce pneuma même, si on le considère comme la substance de l'âme, ou bien par l'âme, si on ne considère le pneuma que comme un organe de l'âme, intermédiaire entr'elle et les choses, que s'opère la connaissance, que se réalise l'acte de conscience qui distingue les choses et leurs propriétés[3]. La sensation en effet, n'est pas la modification même du nerf, qui est un état physiologique ; c'est une connaissance discriminative qui appartient au principe pensant, quoiqu'opérée par l'intermédiaire d'un phénomène nerveux. Il faut en effet que le principe qui se représente, qui se souvient, qui pense, c'est-à-dire l'ἡγεμονικόν, ait conscience de l'altération produite dans le nerf, et c'est pour cela que le cerveau tend une certaine partie de lui-même, contenant une grande quantité de pneuma psychique, jusqu'à l'appareil organique, afin de connaître les modifications qui s'y produisent[4]. Il faut distin-

[1] T. III, 640.
[2] T. V, 633. οὐκ ἂν ἐγεγόνει τὰ τῶν αἰσθητηρίων ὄργανα.
[3] T. III, 639. δύναμις... διαγνωστική. Id., 640. διάγνωσις.
[4] T. III, 641. ἀπέτεινε (le mot est stoïcien comme toute la théorie) γοῦν τινα

guer le changement qualitatif, ἀλλοίωσις, de l'organe modifié par l'impression externe, et la conscience de ce changement, διάγνωσις, qui est l'effet ou l'acte d'une seule et unique faculté commune, qui vient à l'organe sans doute, mais qu'il doit à son principe, l'âme[1].

Le sens du tact est répandu dans tout le corps; c'est pourquoi beaucoup de sensations des autres organes ne sont que des impressions tactiles[2]; c'est une impression de contact qui nous fait éprouver une douleur, quand nos yeux sont frappés d'une lumière trop vive, quand nos oreilles sont frappées d'un son trop violent. Ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, mais aussi les matières internes du corps, qui, par le contact, nous causent des impressions, le plus souvent très douloureuses; car le tact a pour caractère particulier de causer, plus que les autres sens, des sensations de douleur[3].

Les corps composés de terre qui affectent notre être par le contact nous font connaître en premier lieu dans l'objet, les qualités d'aigu et de poli, en second lieu les qualités de chaud et de froid. Ce sont là les différences qualitatives qu'il est de son essence spécifique de nous révéler directement, immédiatement. Accidentellement il nous fait connaître aussi la grandeur, la figure, le mouvement, le nombre; mais ni le tact ni la vue ne suffisent pour nous révéler les propriétés des choses ; il y faut le concours du raisonnement et de la mémoire[4].

Bien que les propriétés des corps soient objectivement

ἑαυτοῦ μοῖραν ὁ ἐγκέφαλος ἐπὶ τὸ... ἕνεκα τῆς γνώσεως τῶν κατ'αὐτὸ παθημάτων... μόνη πάμπολυ περιέχει πνεῦμα ψυχικόν.

[1] T. V, 641, 644. ἐκ μιᾶς δυνάμεως κοινῆς πάντων τῶν αἰσθήσεων ἐκ τῆς ἀρχῆς ἐπιῤῥούσης. Le sens commun d'Aristote devient pour Galien la conscience, qui reste, par là, enfermée dans le domaine de la sensation. L'homme ne dit pas : Je pense ; il dit : Je souffre.

[2] T. VII, 57. κοινὴ γὰρ αὐτὴ (le toucher) πάντων αἰσθανομένων ὀργάνων.

[3] T. VII, 56. ἴδιον δὲ ἐξαίρετον... κέκτηται σύμπτωμα τὴν ὀδύνην.

[4] T. V, 634. κατὰ δὲ συμβεβηκὸς δ'αἱ λοιπαὶ... αἵ μετὰ συλλογισμοῦ καὶ μνήμης, οὐ μόνον ἧς αἰσθήσεως ἐδείχθησαν γινόμεναι.

réelles, existent par elles-mêmes, ἰδίᾳ τε καὶ καθ᾽αὑτά, l'impression qu'elles nous causent a quelque chose de relatif. Le chaud, par exemple, peut nous paraître plus ou moins chaud et même froid, si nous ressentons en même temps ou à un court intervalle de temps, la sensation d'un corps plus chaud [1].

Les phénomènes de la vision présentent des caractères singuliers. A la suite de certaines affections de l'organe visuel, produites par la fièvre, la pneumonie, la phrénitis, φρενῖτις, la céphalalgie, on croit voir des objets extérieurs qui n'existent pas, par exemple des mouches volantes [2]. Cela tient à une illusion de la faculté de représentation, φαντασία, qui vient de l'habitude qu'elle a prise de projeter au dehors toutes les causes des sensations visuelles. Le mécanisme optique par lequel Galien explique ou essaie d'expliquer le phénomène est assez obscur : le pneuma visuel est, par l'ouverture de la pupille, constamment en combinaison avec l'air extérieur, qui devient comme une sorte de prolongement du pneuma et concourt avec l'œil à la production de la vision. L'œil ainsi s'allonge dans l'air extérieur et touche pour ainsi dire directement l'objet. De ce *processus* naît pour l'œil ou plutôt pour l'ἡγεμονικόν du cerveau, pour la raison, l'habitude de chercher et de poser toujours la cause de son impression à l'extérieur, dans l'air qui le baigne et le touche, et lorsque dans l'œil une humeur épaisse ou noire fait obstacle à l'émission des rayons visuels, on croit rencontrer cet obstacle dans l'air extérieur, et de là l'illusion des mouches volantes [3].

Les sentiments de plaisir et de douleur n'ont pas lieu, comme on le croit généralement [4], au cerveau, à l'organe central, mais bien dans la partie atteinte par l'impression ; c'est

[1] T. XI, p. 554.
[2] T. XVIII, p. 73. μυιῶν παραπέτασθαι δοκούντων.
[3] T. XVIII, p. 73. ὡς διὰ τοῦ νεύρου τῶν κατὰ δάκτυλον, εἰ τύχοι, τοῦ ποδὸς αἰσθάνεται παθημάτων ὁ ἐγκέφαλος, οὕτω καὶ διὰ τοῦ πέριξ ἀέρος τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ὁρατῶν... κ. τ. λ.
[4] T. V, 641, 642.

bien là que nous en avons conscience et qu'ils existent réellement. Ce qui se comprend puisque le nerf n'est qu'une partie, une branche du cerveau même et qu'il en possède les facultés, à savoir la capacité de distinguer et de connaître[1], τὸ διαγνωστικόν. Cette capacité appartient à la partie organique périphérique touchée, parce qu'à elle se termine le nerf parti du cerveau. Aussi voyons-nous que la section du nerf fait cesser la sensibilité de l'organe où il aboutit[2].

Sans doute, il y a une source commune de la sensation, un *sensorium* premier, πρῶτον αἰσθητικόν[3]; mais c'est dans les organes particuliers que se réalise la modification, ἀλλοίωσις, imprimée par les objets sensibles. C'est la partie altérée qui a la sensation de cette altération, parce qu'elle reçoit du cerveau la faculté de sentir, qui lui est transmise par le nerf. Le cerveau n'est pas naturellement un organe de la sensation : il est le *sensorium* des *sensoriums*[4]; c'est lui qui envoie par les nerfs à toutes les parties de l'animal la faculté de sentir, τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν. Dans cette sensation, nous connaissons deux choses : la première, qui précède certainement l'autre, est l'état interne de notre être, la sensation subjective du plaisir et de la douleur, l'affection de notre corps, τὸ πάθος, c'est l'état de conscience affective. La seconde est la connaissance de l'objet externe qui a mû l'organe, et causé forcément l'impression sentie[5]. Ces deux phénomènes psychologiques, sans se confondre, se réunissent et peuvent paraître simultanés, συνεισέρχεται[6].

[1] T. V, 642. αὐτό τε γὰρ τὸ νεῦρον ἐγκεφάλου μέρος ἐστιν, οἷον περ ἀκρέμων (surculus) ἢ βλάστημα δένδρου, τό τε μέρος εἰς ὃ ἐμφύεται τὴν δύναμιν αὐτοῦ δεχόμενον εἰς ὅλον ἑαυτῷ διαγνωστικὸν γίνεται τῶν ψαυόντων αὐτοῦ.

[2] T. VII, 140.

[3] T. VII, 139

[4] T. VII, 139. οὐκ αἰσθητικὸν ὄργανον ὑπὸ τῆς φύσεως, ἀλλ' αἰσθητικῶν αἰσθητικὸς ἐγένετο.

[5] T. VIII, p. 792. πρώτην αἴσθησιν ἔχομεν... τῶν κατὰ τὸ ἡμέτερον σῶμα παθημάτων... συνεισέρχεται δὲ αὐτῷ κινουμένου τε καὶ βιαζομένου ἡ γνῶσις.

[6] Ni la conscience, c'est-à-dire la connaissance de l'unité du moi, ni la conscience de soi, c'est-à-dire la connaissance de son identité, ne sont comprises, d'après Galien,

Il ne faut pas croire, malgré les apparences, que la notion de mouvement nous soit fournie par la sensation : nous l'obtenons par le raisonnement[1]. Ce que la sensation nous permet et ce qu'elle seule nous rend capable de nous représenter, c'est la vitesse ou la lenteur relatives des mouvements ; mais le mouvement qui fait qu'un corps nous paraît quitter *facilement le lieu* où à chaque instant il se trouve, nous paraît être un mouvement vite ; celui qui fait que le corps y semble *le plus longtemps* demeurer, nous paraît être un mouvement lent[2]. C'est donc d'après les changements de lieux que la

dans les faits de conscience que nous atteste la sensation. Du fait de conscience, je souffre, nous avons vu qu il ne tire qu'une conclusion, à savoir que l homme est un être composé et non simple et vraiment un.

[1] T, VIII, 884. δῆλον ὅτι συλλογισμῷ τὴν κίνησιν οὐκ αἰσθήσει γνωρίζομεν. Galien renvoie à ses traités sur le mouvement la question de savoir si le corps qui se meut n'est pas en même temps, sous un autre rapport et dans une certaine mesure, immobile : il croit que c'est la solution la plus vraisemblable de toutes les difficultés que soulève l'idée du mouvement.

[2] T. VIII, 883. ὅπερ δὲ φαντάζεται μόνον ἡ αἴσθησις εἰς τὴν διάγνωσιν τῶν ταχέων τε καὶ βραδέων. La notion de mouvement est donc, suivant lui, conditionnée avant tout par la notion d'espace, et seulement en se ond lieu par cel.e de temps, dont Galien ne nous explique pas l'origine. Sur la nature de l'espace (Simplic., *in Phys.*, b. m., 133, 376, a. 10. Themist., *Phys* , 38, b. u. *Sch. Ar.*, 375, b. 11), il soutient, contre Aristote, que c'est l'intervalle entre les limites du corps, ce qui ne serait exact que dans l'hypothèse du vide, et que la définition du temps qu'il a donnée contient un cercle. (Simplic , *in Phys.*, 167, a. u ; 169, b. m. ; Themist , *Phys.*, 45, a. m. *Sch. Ar.*, 3-8, b. 20). On lit en effet dans Thémiste : « Supposons, dit Galien, un vase dont on retire l'eau qu'il contenait, sans qu'aucun autre corps s'y introduise : l'espace sera l'intervalle entre ses parois. Mais, ton hypothèse est absurde, ô sage Galien, et pose ce qui est en question ; car, à mesure que l'eau est retirée du vase, il s'emplit d'air. L'espace enveloppe ; l'intervalle est enveloppé. Il faut séparer la notion d'espace des corps ; l'intervalle coexiste avec les corps et est compris dans leur notion, σύνεισιτε καὶ συνυπάρχεται ». On lit également dans Thémiste : « Dans la sensation du mouvement entre et pénètre celle du temps, qui y est liée et étroitement suspendue, συνυφίσταται καὶ συνέζευκται καὶ συνήρτηται ἀκριβῶς Il est donc clair qu'il n'y a pas de temps *sans mouvement*. Mais il ne faut pas comprendre ces mots sans mouvement, comme le fait Galien, qui s'imagine qu'Aristote a voulu dire que c'est en nous mouvant que nous acquérons la notion du temps, κινούμενοι νοοῦμεν τὸν χρόνον. Ses objections portent à faux : En nous mouvant, dit-il, nous concevons les choses immobiles, par exemple, les pôles du monde, le centre de la terre, et ces choses sont immobiles. Galien croit et a tort de croire qu on peut définir le temps par lui-même. Il énumère beaucoup de significations de l'antérieur et du postérieur, et dit qu'une seule convient à la définition, celle du temps, qui serait alors le nombre du mouvement dans le temps. Mais il faut savoir que ce n'est pas l'antérieur et le postérieur dans le temps qui constituent l'antérieur et le postérieur dans le mouve-

sensation nous donne cette connaissance et non pas d'après le temps du mouvement total, soit qu'on le considère en soi, soit qu'on le mesure par comparaison. Nous avons ainsi facilement une notion de la vitesse et de la lenteur que nous n'aurions pas si nous étions obligés de calculer, pour l'acquérir, les quantités des temps et des distances, et d'en établir les rapports numériques. Au premier coup d'œil, dans un corps dont la vitesse est inexprimable, nous avons la notion d'un arrêt de mouvement du corps mû, et c'est cet arrêt qui nous fait conclure, par un raisonnement, qu'il change de lieu [1]. C'est pourquoi nous nous représentons comme immobiles, ἡμῖν φαντάζεται μένοντα, certains corps, quoiqu'ils se meuvent avec des vitesses énormes, lorsqu'ils sont très loin de nous, le mouvement ne nous étant sensiblement connu que par le repos, par l'arrêt de mouvement, et cet arrêt de mouvement nous échappant par suite de la distance. C'est ce qui prouve aussi que c'est un raisonnement et non la sensation qui nous donne la notion de mouvement. Car lorsque chacune des premières parties sensibles du corps mû demeure, s'arrête dans le premier lieu sensible, pendant le premier temps sensible, le corps paraît immobile. Lorsqu'au contraire la première partie sensible ne demeure dans le premier lieu sensible que pendant un temps plus court que le premier temps sensible, le corps paraît en mouvement,

ment, et, qu'au contraire, ce sont ceux-ci qui constituent l'antérieur et le postérieur dans le temps ». Enfin, dans Simplicius, on trouve : «..., (*Sch. Ar*, 388, a. 42). « De ce qui vient d'être dit, Galien, dans le VIII[e] l. de son *Apodictique*, suppose qu'Aristote a conclu que le temps n'est pas sans mouvement, parce que nous le concevons lui-même comme mû, κινούμενον νοοῦμεν αὐτόν. (La leçon κινούμενον de Simplicius est préférable à celle de Thémiste, qui a lu dans Galien, κινούμενοι, ce qui rend le raisonnement, non seulement faible, mais peu intelligible), et il objecte qu'il faudra alors nécessairement que les choses immobiles soient douées de mouvement, puisque nous n'acquérons la notion de ces choses immobiles que par le mouvement. Il aurait dû comprendre qu'Aristote ne veut pas que l'âme soit mue, mais qu'elle agit, et qu'il n'appelle mouvements que les changements de place des choses de la nature ».

[1] T. VIII, 883 κατὰ γὰρ τὴν πρώτην ἐπιβολὴν τῆς ὄψεως ἀῤῥήτῳ τινὶ χρόνου βραχύτητι προσχρησάμενοι τὴν μονὴν τοῦ κινουμένου σώματος ἐγνωρίσαμεν, ἐφ' ᾗ συνελογισάμεθα τὴν μετάβασιν.

c'est-à-dire que lorsque le corps ne demeure pendant aucun temps dont nous puissions avoir conscience, ἄχρονος μονή, son mouvement devient alors sensible[1]. Ainsi la notion du repos nous est fournie, quand nous pouvons percevoir sensiblement le temps d'arrêt du mouvement du corps. La notion du mouvement nous est fournie par le fait contraire. Ils sont donc non seulement relatifs l'un à l'autre, mais subjectifs. Ce sont des positions de la raison ou des suppositions. En soi, dans leur essence et leur nature, le temps et l'espace sont divisibles à l'infini; mais mesurés par la sensation, ils reçoivent des limites, des divisions, des nombres, des parties premières indivisibles. C'est le raisonnement qui, sur les données de la sensation, peut seul accomplir ces opérations logiques. Nous avons donc eu raison de dire que c'est la raison et non la sensation qui nous fait connaître le mouvement[2]. Ce qui pourrait induire en erreur à ce sujet, c'est que la raison est une faculté très voisine de la sensation, et que le mouvement de l'esprit, νοῦς, passant de la sensation au raisonnement est si rapide que souvent ce qui est l'œuvre de l'une semble le produit de l'autre[3].

Lorsque ce mouvement est moins rapide, c'est-à-dire lorsque nous pouvons avoir la sensation du temps, si court qu'il soit, pendant lequel la première partie du sensible demeure dans le premier lieu sensible, comme dans l'ombre mobile du Gnomon, dans les mouvements de la lune, du soleil, des astres, alors nous reconnaissons clairement que c'est au raisonnement et non à la sensation que nous devons la notion du mouvement, parce que c'est évidemment la raison seule qui établit et peut établir le rapport entre l'arrêt de mouve-

[1] T. VIII, 884.

[2] T. VIII, 884. ἕκαστον μὲν γὰρ τῶν εἰρημένων (le temps et l'espace) εἰς ἄπειρον τέμνεσθαι δύναται, πρός γε τὴν φύσιν, αἰσθήσει δὲ μετρούμενα πρῶτά τινα καὶ ἄτμητα κέκτηται μόρια.

[3] Id., 884. τῷ δὲ παρακεῖσθαι μὲν αἰσθήσει τὸν συλλογισμὸν, ταχίστην δ'εἶναι τοῦ νοῦ τὴν μετάβασιν, οὐ συλλογισμῷ, ἀλλ' αἰσθήσει διαγινώσκεσθαι δοκεῖ.

ment perçu et le recommencement du mouvement, constaté par le changement de lieu devenu sensible.

Les sensations sont toutes accompagnées d'un sentiment de plaisir ou de douleur. Ces sentiments agréables ou pénibles ont pour causes les rapports de l'impression faite sur les organes avec la substance dont ils sont respectivement composés, et qui la favorisent, l'excitent ou lui font obstacle. S'ils accompagnent toute sensation, ils se produisent dans des degrés différents. La vision n'en cause pour ainsi dire aucun; l'odeur et le goût, au contraire, de très vifs dans les deux sens. Le toucher, dans lequel Galien fait entrer le sens musculaire, le sens vital, le sens du corps, a aussi ses plaisirs et ses douleurs, mais il est la source de plus de douleurs que de plaisirs. Les uns et les autres proviennent de ce que l'organisme est rétabli dans son état normal, ou qu'il en a été dérangé, comme l'avaient déjà remarqué, c'est Galien qui le rappelle, Platon dans *le Timée* et avant lui Hippocrate[1].

Galien croit à la possibilité de la connaissance, mais d'une connaissance limitée, limitée dans son étendue et limitée dans son degré de certitude qui ne peut pas aller jusqu'à l'absolue certitude. Sa théorie de la connaissance est tout éclectique. S'il y a des connaissances vraies, il faut savoir par quel caractère elles se distinguent des fausses. Quels sont donc les critériums de la vérité?

D'abord il n'y a pas de critérium physique, matériel. Le compas qui décrit le cercle, la coudée qui mesure les longueurs, la balance qui détermine les poids, ne sont pas des critériums; ce sont des instruments créés par l'homme et auxquels la raison qui les a inventés nous fait savoir que nous pouvons ajouter ou refuser foi, c'est-à-dire que la raison les juge, tandis que le vrai critérium juge et ne peut être jugé.

Les objets sensibles ont pour critérium l'évidence, ἐνάργεια,

[1] T. VII, 124. οὕτω μὲν ὁ Πλάτων· ὁ δὲ Ἱπποκράτης ἔτι παλαιότερος.

des perceptions sensibles. La sensation, par la présence nécessaire des choses qui la causent, produit une évidence, entraîne une certitude immédiates [1].

Les objets intelligibles ont pour critérium l'évidence des notions intelligibles, c'est-à-dire sont connus par la raison qui est en possession de certaines vérités, immédiatement connues avant toutes preuves, qui sont attestées par le consentement universel et sont les principes naturels de toutes connaissances [2]. C'est la nature elle-même qui nous a donné ces critériums, qui nous a appris qu'ils étaient des critériums, et sans aucune étude préalable nous a persuadés qu'il fallait y ajouter foi. Celui qui met en doute leur certitude n'a qu'à renoncer à tout art et à toute science. Ces organes naturels de la connaissance, φυσικὰ ὄργανα, sont, comme nous l'avons dit. la sensation et la raison, γνωμή, qu'on peut appeler encore si l'on veut, διάνοια, νοῦς, λογισμός [3].

La mémoire, la réminiscence, la représentation ou imagination, φαντασία, ont toutes pour racine et source la sensation. Le principe qui a son siège dans le cœur, a directement et immédiatement, καθ 'ἑαυτήν, les fonctions suivantes, de tendre l'âme et de lui communiquer la force et la persistance, ὁ τόνος καὶ τὸ μόνιμον; par une modification de sa nature, κατὰ πάθος, il est le sujet et la cause des passions violentes, que caractérise la colère; enfin et médiatement, relativement, il est le principe de la chaleur et du mouvement du pouls [4]. Le principe qui a son siège dans la tête, le pneuma psychique, l'ἡγεμονικόν, a pour fonctions propres, directes, essentielles, ἔργα καθ 'ἑαυτήν, l'imagination, la mémoire, la pensée, νόησις, la réflexion, διανόησις, la raison discursive, διάνοια, et pour

[1] T. I, 50. εἰ μὲν γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ τι φαίνοιτο πρὸς αἴσθησιν ἢ νόησιν ἐναργῶς, οὐ χρήζει τοῦτο ζητήσεως.

[2] T. I, 49. ἐγὼ τὰ μὲν αἰσθητὰ τοῖς ἐναργῶς αἰσθήσει φαινομένοις, τὰ δὲ νοητὰ τοῖς ἐναργῶς νοούμενοις.

[3] T. V, 754.

[4] T. I, p. 433.

fonctions médiates et relatives, ἐν τῷ πρός τι, la sensation et les mouvements volontaires[1].

C'est donc au fond l'âme qui pense, c'est la raison qui sent par les appareils organiques sensibles, qui se souvient par les objets sensibles, qui voit, dans les choses et les idées, l'accord et la contradiction, qui opère l'analyse et la composition, ce qui revient à dire, malgré la nature distincte et séparée des trois âmes, qu'en réalité il n'y en a qu'une, douée de plusieurs facultés : la sensation, la mémoire, l'intelligence, σύνεσις, et les autres, et c'est ce qui explique comment nous pouvons dire que l'âme voit et qu'elle entend[2].

Des vérités manifestes immédiatement connues par la raison, de ces principes premiers de toute connaissance, ἀρχαὶ λογικαί, Galien cite les axiomes suivants : deux grandeurs égales à une troisième sont égales entre elles ; rien n'arrive sans cause; toute chose vient d'un être; du non être rien ne vient; aucune chose ne peut être réduite au néant; il faut, sur toutes choses, affirmer ou nier[3].

Pour passer de ces vérités connues à celles qui se dérobent à la prise immédiate de la raison, il faut pouvoir les démontrer à l'aide d'une autre connue par elle-même et prouver que tous les raisonnements s'accordent entre eux et avec ces vérités premières[4]. Ce qui ne peut avoir lieu que par le raisonnement logique, dont la théorie constitue la troisième partie de la philosophie et est indispensable à toute recherche scientifique[5].

[1] Cette distinction entre les activités de l'âme, καθ'ἑαυτήν, et ses activités considérées dans leurs rapports, ἐν τῷ πρός τι, a quelque analogie entre la distinction de Bichat, entre les fonctions de la vie de nutrition et les fonctions de la vie de relation.

[2] T. IV, 770 et 771.

[3] T. X, 36, 37. Galien adopte ici, comme il le dit, les principes des anciens philosophes.

[4] T. I, p 50. En présence de propositions dont la certitude immédiate n'apparaît, ni à la sensation. ni à la raison, τῆς ἐξ ἑτέρου προσδεῖται γνώσεως.

[5] La contradiction est la marque de l'erreur, t. X, 108. ὅτι γὰρ ἑαυτοῖς οἱ λόγοι διαφέρονται. T. I, p. 108. τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς κρίνεται τῇ τοῦ λόγου συμφωνίᾳ

Cette science nous permet de distinguer le vraisemblable qui n'est pas vrai, des vérités absolument certaines[1], le possible du nécessaire, que tant de philosophes même confondent. La première partie de la Logique est la théorie des catégories que Galien réduit, comme les Stoïciens, à cinq : la substance, la quantité, la qualité, la relation, la manière d'être relative, πρός τι πως ἔχον[2]. Ailleurs[3], il se borne à dis-

πρὸς τὰ ὑποκείμενα. Mais de ces faits ou vérités, les uns sont manifestes, φαίνεται ; les autres se dérobent, κρύπτεται. Des choses manifestes, les unes sont perceptibles et perçues par elles-mêmes, καταληπτά, comme le blanc et le noir ; les autres sont perçues au moyen d'autres, par exemple celles qui sont connues par les signes qui les révèlent. Des choses qui se dérobent aux sens, les unes sont évidentes, comme deux et deux font quatre ; les autres ont besoin d'une démonstration.

En tout cas, il faut toujours rapporter le raisonnement à la nature de la chose en question, au substrat, τὸ ὑποκείμενον. C'est une théorie stoïcienne, qui représente la matière en soi, sans qualités, la puissance des formes (Plotin, VI, I, c. 25). S'il s'agit d'une proposition d'ordre phénoménique il faut qu'elle s'accorde, ἐφαρμόζειν, avec les vérités de cet ordre ; s'il s'agit de propositions touchant l'ordre des choses suprasensibles, il faut voir si elles s'accordent avec les propositions de cet ordre.

Des propositions d'ordre phénoménique, τῶν φαινομένων, les unes sont immédiatement jugées par la sensation ; le critérium des autres est l'observation comparative, ἡ συμπαρατήρησις. Des propositions de l'ordre ultraphénoménique, τῶν κρυπτομένων, les unes sont d'une évidence immédiate, et leur caractère distinctif, c'est la κοινὴ πάντων ἀνθρώπων ἔννοια, comme le principe de contradiction ; les autres ont besoin de démonstration, et le caractère de leur vérité, c'est que la démonstration montre leur accord avec les vérités du même ordre reconnues, ἡ πρὸς τὰ ὁμολογούμενα συμφωνία. Cet accord lui-même se rapporte, soit à des faits évidents d'ordre phénoménique, πρὸς τὰ φαινόμενα, soit à des propositions évidentes d'ordre ultraphénoménique, πρὸς τὰ ἐναργῆ, soit à des propositions déjà démontrées, πρὸς τὰ ἀποδεδειγμένα.

[1] Galien avait consacré à la logique de nombreux travaux. Il n'est pas possible, dit-il (t. V, 91), d'aborder les questions philosophiques, que les ignorants seuls croient si faciles à résoudre, si l'on ne possède pas l'art de la démonstration et une méthode logique, χωρὶς ἀποδείξεως καὶ μεθόδου λογικῆς. Aussi, avait-il écrit un traité spécial περὶ τῆς ἀποδείξεως (t. V, p. 634), où il avait établi ces principes : (T. I, p. 254). Celui qui ne connaît pas la nature et l'essence de la démonstration, οὐσίαν ἀποδείξεως, comme en font l'aveu quelques-uns de ceux qui prétendent être des philosophes, celui-là ne doit pas avoir l'audace de rien professer. C'est comme si un ignorant en mathématiques et en géométrie prétendait pouvoir prédire les éclipses du soleil. »

[2] T. V, 777. ὁμοιότητος γὰρ οὔσης πολλῆς ἐνίοις τῶν πιθανῶν, οὐκ ἀληθῶν δὲ πρὸς τοὺς ὄντως ἀληθεῖς λόγους. Id., V, 93. οὐκ ἐπαύοντο φιλονεικοῦντες ἀλλήλοις καὶ ἡμῖν οἱ φιλόσοφοι μὴ δυνάμενοι διακρῖναι τοὺς ἐνδεχομένους λόγους ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων. Il y a, dans les principes de démonstration et dans les conséquences, beaucoup de choses fausses qui ressemblent à des vraies. Pour les distinguer les unes des autres, il faut non seulement une finesse et une justesse d'esprit naturels, mais il faut un art : περὶ ἣν (cette matière) ἡ τέχνη διατρίβει μετὰ τοῦ δηλονότι καὶ τὴν φυσικὴν ἔχειν ἀγχίνοιαν.

[3] Distinction stoïcienne entre les πρός τι et les πρός τί πως ἔχοντα. Le rapport du doux et de l'amer est un πρός τι ; le rapport du droit et du gauche est un πρός τί πως ἔχον. Mais les Stoïciens faisaient rentrer la qualité dans les relatifs, et

tinguer les substances des accidents, et divise les accidents en états actifs, états passifs et dispositions naturelles de la substance, ἐνέργειαι, πάθη, διαθέσεις. La seconde partie et la plus importante de la Logique est la théorie du syllogisme[1], et l'Apodictique ou la théorie de la démonstration. Toute la science de la Logique est la première dans laquelle doivent être exercés ceux qui veulent comprendre les théories de la médecine[2]. C'est l'introduction nécessaire à toute science et à tout art fondé sur des principes rationnels.

Galien l'en distingue. Le πώς ἔχον des Stoïciens est presque l'accident des catégories d'Aristote, et comprend même le quantum. Le πρός τι est au ποιόν comme le πρός τι πως ἔχον au πώς ἔχον.

[1] On sait qu'il avait ajouté une quatrième figure aux trois qu'avait jugées suffisantes Aristote. Conf. Prantl, *Gesch. d. Log.*, p. 570. Ce sont les Arabes qui nous ont laissé ce renseignement. Dans cette figure, le grand terme est sujet de la majeure, et le moyen son prédicat; le moyen est sujet de la mineure, et le petit terme son prédicat; dans la conclusion, le petit terme est sujet et le grand prédicat. Il n'est pas tout à fait exact de dire que Galien a inventé une nouvelle figure : il a simplement classé en quatre les figures qu'Aristote ramenait à trois. Galien se fonde sur la place que le moyen peut occuper dans l'ordre des propositions prémisses. Or, il est clair qu'il ne peut en occuper que quatre différentes, ; il est ou sujet en la majeure et attribut en la mineure :

M. G.
P. M. } (G = grand terme ; P = petit terme) — 1re figure.

ou attribut en la majeure et en la mineure :

G. M.
P. M } — 2e figure.

ou sujet en l'une et en l'autre.

M G.
M. P } — 3e figure.

ou enfin attribut en la majeure et sujet en la mineure.

G. M.
M. P. } — 4e figure.

Mais toutes les conclusions qu'on peut former par cette figure se tirent aussi régulièrement, en changeant l'ordre des prémisses, de la 1re et de la 2e. Aristote s'est fondé sur le rapport de contenance des termes, et si on les dispose de telle sorte que le plus étendu comprenne le plus petit, le moyen n'aura plus que trois places, et le syllogisme que trois figures : car, ou le moyen sera au milieu des deux extrêmes, d'où la première figure ; ou le premier des extrêmes, d'où la seconde ; ou le dernier, d'où la troisième. G. M. P ou M. P. G. ou G. P. M.

L'innovation de Galien est tout externe, toute formelle. Conf. sur la figure de Galien, Trendelenburg, *Logisch. Untersuch*, 1862, t. II, p. 308 ; Ueberweg, *System. d. Logik*, 1857, p 273.

[2] T. V, 634. καθ'ἣν πρώτην ἀξιῶ γεγυμνᾶσθαι τὸν ἀκριβῶς ἕπεσθαι τοῖς νῦν λεγομένοις ἐφιεμένον. T. I, p. 59. λογικὴν μέθοδον ἀσκεῖν χάριν τοῦ γνῶναι quels sont les genres et les espèces des maladies et des remèdes.

§ 4. — *Théorie des émotions, πάθη, et des sentiments.*

Nous avons vu plus haut que si elle n'est pas une substance incorporelle dont la nature est incompréhensible, l'âme est un pneuma, c'est-à-dire une espèce particulière de matière propre, et que cette espèce de matière n'est qu'un mélange des quatre qualités primitives ou des quatre corps qui les possèdent, κρᾶσις, et surtout de la substance aériforme et igniforme, aussi bien l'âme pensante que l'âme qu'on appelle mortelle[1].

Car des quatre humeurs dont les exhalaisons forment ce pneuma, trois dans l'organisme répondent à trois des éléments primitifs des choses : la bile blanche au feu, la noire à la terre, les glaires à l'eau ; l'air est le seul élément qui pénètre dans l'organisme directement de l'extérieur et y devient pneuma[2].

Du mélange plus ou moins bien proportionné de ces quatre humeurs dépend le degré de perfection de la composition du sang ; du degré de la perfection de composition du sang dépend le degré de la chaleur interne, qui est par son essence très rapprochée de l'essence de l'âme[3]. Le tempérament parfait, εὔκρατον, consiste dans une composition des éléments constituants telle que la qualité caractéristique parfaite de l'être soit parfaitement déterminée par elle : par exemple, l'intelligence dans l'homme, dont elle est la différence caractéristique. Un individu peut, par conséquent, dans l'intérieur de son espèce être considéré comme εὔκρατον, parce que tous les caractères distinctifs de l'espèce sont en lui clairement exprimés et fortement imprimés, tandis que comparé à d'autres animaux,

[1] T. IV, 784. ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία κατὰ ποιὰν κρᾶσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς γίνεται.
[2] T. V, 676 ; IV, 740.
[3] T. V, 703.

il peut être considéré comme δύσκρατον, parce que le tempérament, κρᾶσις, de son espèce s'écarte davantage du tempérament idéal parfait[1]. Car des neuf tempéraments[2], il n'y en a véritablement qu'un qui soit absolument bien proportionné, harmonique, σύμμετρος καὶ εὔκρατος; tous les autres sont δύσκρατοι. L'εὐκρασία est donc double : l'une absolue, idéale; l'autre relative à l'espèce. L'homme est l'être le plus εὔκρατος, absolument parlant. Des δυσκρασίαι, quatre sont simples, ce sont ceux dans lesquels une seule qualité (chaleur, froid, etc.), domine ; quatre sont composés ; ce sont ceux où prévalent deux qualités contraires (froid et chaud, ou humide et sec). D'une façon générale, on peut dire que sur la nature de cette κρᾶσις, c'est-à-dire au fond sur la nature de l'âme, reposent les divers degrés des énergies, activités, puissances ou états physiques ou psychiques des espèces et des individus. Les facultés psychiques particulières sont, dans l'espèce et le degré de leur activité, conditionnées ou du moins influencées par la κρᾶσις des centres organiques particuliers où elles ont leur siège. La pensée pure elle-même, malgré la plus grande homogénéité de sa substance, est plus ou moins forte, pénétrante, subtile, suivant la κρᾶσις de l'âme[3]. Mais cette κρᾶσις, n'étant qu'une forme des éléments constitutifs du corps, on peut dire que c'est la κρᾶσις du corps qui gouverne les énergies, activités et états de l'âme. L'observation et le témoignage même du grand spiritualiste Platon prouvent que l'excès d'humidité dans la κρᾶσις nuit à l'intelligence, et puisque aucun corps mortel n'est sans humidité, comme le sont les astres, aucun ne peut posséder une intelligence parfaite. Le degré d'humidité dans la composition de l'animal

[1] T. I, 573.

[2] Galien en multiplie (t. XV, 96) le nombre jusqu'à 13 ; mais on les peut ramener aux quatre habituellement admis : le cholérique, le sanguin, le mélancolique, le phlegmatique.

[3] T. IV, 782. τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς μονοειδῆ οὐσίαν ἔχον τῇ τοῦ σώματος συμμεταβάλλεται. Id., IV, 821. ταῖς κράσεσι δ'ἕπεται κατὰ μὲν τὸ λογιστικὸν ἀγχίνοιά τε καὶ μωρία.

est la mesure de son infériorité dans la capacité de connaître[1].

C'est à ces faits que se rattachent comme à leur cause les maladies de l'âme, les maladies de la mémoire, de l'imagination et de l'intelligence[2], dont le principe est la δυσκρασία. La représentation sensible, ἡ φανταστικὴ ἐνέργεια, et la représentation intelligible, ἡ διανοητική, sous cette influence de la δυσκρασία, sont sujettes aux maladies suivantes :

La représentation sensible éprouve tantôt une sorte de pesanteur dans son activité, comme une sorte de sommeil, κᾶρος, tantôt perd la conscience de l'impression que l'âme a sentie, κατάληψις : ces deux états psychiques sont l'un et l'autre une sorte de paralysie mentale qui enchaîne ou supprime l'activité de l'âme[3]. Cette paralysie peut s étendre à la l'activité de la partie rationnelle de l'âme, au λογιστικόν, et prend alors le nom d'ἄνοια. Parfois la δυσκρασία produit nn mouvement désordonné et excessif, qui trouble en même temps les actes de l'imagination et les idées de la raison, et cause l'hallucination et le délire, παραφροσύνη[4]. L'effet est quelquefois une insuffisance dans la tension du pneuma, une sorte de relâchement de l'activité psychique, ἐλλιπὴς καὶ ἄτονος, une sorte de léthargie dans la faculté de la représentation sensible et dans l'intelligence, la faiblesse d'esprit, μωρία ou μώρωσις[5].

Les parties de l'âme sont-elles des actes, ἐνέργειαι, ou des états passifs, πάθη[6] ? L'acte est un mouvement opérant, efficient, δραστική, et le mouvement opérant a pour caractère la

[1] T. IV, 782. τίνος οὖν ἢ τοῦ ζώου τοιοῦτον δὲ σῶμα, τίνος ἄμοιρον ὑγρότητος ὥσπερ τὰ τῶν ἄστρων... ὥστε οὐδὲ συνέσεως ἄκρας ἐγγύς ἐστι σῶμα θνητοῦ ζώου, πάντα δ'ὥσπερ ὑγρότητος, οὕτω καὶ ἀνοίας μετέχει.

[2] T. VIII, 163 αἴτε τῆς μνήμης βλάβαι καὶ αἴγε μωρώσεις. VII, 60. τὰς τῶν ἡγεμονικῶν ἐνεργειῶν βλάβας... καὶ πρώτης γε τῆς φανταστικῆς.

[3] T. VII, 200.

[4] T. VII, 60.

[5] Id., VII, 60.

[6] T. V, 506. πότερον ἐνεργείας ἢ πάθη προσαγορευτέον ἐστί.

spontanéité : il naît de l'être même. L'état passif, au contraire, est un mouvement sans doute aussi, mais un mouvement opéré par un autre dans un autre. Il résulte de là que l'état actif et l'état passif se réunissent souvent en un seul ; par exemple la section, acte du coupant et état du coupé, n'est qu'une seule et même chose, actif dans l'un, passif dans l'autre. De même la colère, θυμός, est l'acte, ἐνέργεια, du principe irascible de l'âme, τοῦ θυμοειδοῦς, et un état passif des deux autres parties de l'âme et du corps entier qui en subissent les effets[1].

Il y a toutefois un autre sens de ces deux termes : on peut concevoir l'acte comme un mouvement naturel, κατὰ φύσιν, et l'état passif comme un mouvement contre nature. Mais la formule κατὰ φύσιν, ayant elle-même plusieurs sens, nous lui donnons ici le sens de ce qui est opéré par la nature d'après une idée, une raison première, κατὰ πρῶτον λόγον, et nous entendons par mouvements opérés suivant cette raison première, ceux que nous poursuivons comme un but, comme une fin et non comme un moyen nécessaire pour arriver à d'autres fins[2]. Ces sortes de mouvements sont selon la nature, qu'ils soient spontanés ou imprimés par un autre. Ainsi le mouvement du cœur est un acte, considéré dans le phénomène du pouls ; il devient un état passif, πάθος, dans les palpitations, où il est cependant toujours spontané, mais n'est plus conforme à la nature.

Il faut appliquer ces distinctions aux émotions et aux sentiments de l'âme qu'on a l'habitude de caractériser exclusivement comme passions. Tous ces mouvements de l'âme sont des actes ἐνέργειαι, en tant qu'on les considère comme émanant spontanément de la partie émotionnelle de l'âme, τοῦ παθητικοῦ ; mais en tant qu'ils sont des mouvements excessifs et sans mesure, par conséquent non conformes à la

[1] T. V, 506.
[2] T. V, 507. ὧν ὥσπερ σκοπῶν ἀντιποιεῖται καὶ μὴ δι' ὀκολουθίαν τινὰ ἑτέροις ἐξ ἀνάγκης ἕπεται.

nature, ce sont des états passifs [1]. Ainsi la colère et la tristesse, la crainte et le désir sensuel, ἡ ἐπιθυμία, sont des états psychiques à la fois actifs et passifs, et en un certain sens, en tant que le corps et toute l'âme sont mus par les émotions et les sentiments, on pourra dire que tout mouvement de l'être vivant est un état passif; car les deux autres parties de l'âme cèdent à la partie irascible, parfois même à la partie concupiscible [2]; la raison elle-même subit l'influence de ces deux autres parties, comme l'objecte Posidonius à Chrysippe : comment la raison, lui dit-il, pourrait-elle agir contre sa propre essence, contre ses propres lois, contre ses propres mesures [3]? On ne peut s'expliquer ses défaillances qu'en admettant une autre force, dépourvue de raison, une ὁρμὴ πλεονάζουσα [4], comme l'appellent les Stoïciens, principe des émotions et passions qui franchissent les limites et violent les lois de la raison. Cette tendance à l'excès vient de ce que tous les états psychiques dépendent de l'état physiologique de l'organisme, et de ce que l'organisme lui-même dépend de causes externes. Ainsi la colère peut être définie par un état physiologique : l'accroissement excessif de la chaleur vitale, ἐμφύτου θερμότητος, et surtout une sorte de bouillonnement de l'élément chaud du cœur; le caractère moral, à savoir le désir de rendre la pareille, est un accident de la passion et n'en constitue pas l'essence [5].

Toutefois les mouvements et les actes moraux de l'homme sont volontaires ; nous louons, nous aimons les uns ; nous

[1] La nature est donc mesure; mais si elle est mesure, elle est ordre, et si elle est ordre, elle est raison.

[2] T. V, 507.

[3] Mais cette force vitale est naturelle : pourquoi, dans son acte, dépasse-t-elle la mesure de son énergie propre, si la nature est mesure, ordre et raison, comme le reconnait Galien avec les Stoïciens?

[4] T. V, 378. ὁ μὲν γαρ λόγος οὐκ ἂν δύναιτό γε πλεονάζειν παρὰ τὰ ἑαυτοῦ πράγματά τε και μέτρα.

[5] T. VI, 138. ὁ μὲν γε θυμὸς οὐδ'ἁπλῶς αὔξησις, ἀλλ'οἷον ζέσις τοῦ κατὰ τὴν καρδιαν θερμοῦ... συμβεβηκὸς γάρ τι καὶ οὐκ οὐσια τοῦ θυμοῦ ἐστιν ἡ τῆς τῆς ἀντιτιμωρήσεως ὄρεξις.

blâmons, nous détestons les autres. C'est la preuve que nous avons tous le libre pouvoir de les faire ; il dépend de nous d'aimer le bien [1], de le désirer, de le rechercher et de nous détourner du mal, de le haïr, de le fuir... Ces mouvements de l'âme vers le bien et vers Dieu, sont des mouvements de la nature, φύσει, des mouvements innés. C'est pourquoi la société a le droit de punir les méchants, même de la peine de mort, d'abord pour les empêcher de nuire de nouveau, ensuite pour intimider les autres, et enfin parce que pour les grands scélérats eux-mêmes, il vaut mieux mourir que vivre.

Les mouvements passionnels de l'âme sont volontaires; mais entre eux et la volonté intervient, comme agent intermédiaire, le système nerveux, qui, conducteur du pneuma, a sa racine dans la moëlle épinière. La volonté, ἡ προαίρεσις, est comme le cavalier qui tient, meut et dirige les rênes, et gouverne ainsi l'allure des chevaux : les rênes sont les nerfs, et les muscles les chevaux [2].

Malgré toutes ces explications, Galien, avec sa sincérité parfaite et son parfait bon sens, reconnaît qu'il y a dans ces mouvements quelque chose d'énigmatique et d'obscur. Comment les muscles, par l'intermédiaire des nerfs, obéissent-ils à la volonté? La volonté, c'est-à-dire la raison, connaît-elle le mécanisme compliqué qui opère ces mouvements, ceux de la langue, par exemple? L'enfant, sans en connaître le muscle moteur, ni le nerf moteur du muscle, ni la volonté qui transmet le pneuma au nerf, meut très correctement sa langue? Dira-t-on que tout muscle est une sorte d'être vivant [3], qui entend et comprend les ordres de la volonté, place, en se contractant, la langue dans la position et la forme néces-

[1] Nous sommes donc libres, même de l'amour? T. IV, 815. ὑπάρχει τοῦτο πᾶσιν ἡμῖν ἀσπάζεσθαι μὲν τὸ ἀγαθόν. Mais ce pouvoir ne dépend-il plus des états physiologiques? Alors, il n'est plus vrai que l'organisme conditionne tous les états psychiques.

[2] T. IV, 469.

[3] T. IV, 690. καθάπερ τι ζῶον ἕκαστον μῦν τῆς βουλήσεως ἡμῶν αἰσθανόμενον.

saires pour l'émission de la voix? Prêter, chez tous les êtres animés, une telle intelligence aux muscles et aux nerfs, c'est une hypothèse que nous avons déjà reconnue bien peu vraisemblable, puisqu'il est certain que ces êtres ignorent et la forme que doit prendre la langue pour parler, et quels sont les muscles qui la meuvent à l'acte de la parole; car il ne faut pas oublier que nous avons plus de trois cents muscles. Comment se peut-il faire que parmi un si grand nombre de muscles et de nerfs, ceux-là seuls se meuvent ou sont mûs qui sont suffisants et nécessaires pour exécuter le mouvement voulu[1]? C'est à peine si le médecin, après de longues études anatomiques, parvient à discerner la fonction propre à chacun. Il est vrai que pour expliquer ces mystérieux phénomènes, des philosophes ont imaginé que des deux âmes qu'ils admettent, l'une a construit le corps, et que l'autre le gouverne. Le plus vraisemblable, c'est encore que la même âme qui l'a construit, le dirige ; mais elle le dirige comme si elle en connaissait tout le mécanisme, et elle ne le connaît pas : c'est un fait. Dans cette question douteuse et obscure, une seule chose est certaine et claire : c'est que celui qui a créé et formé notre être possédait une extrême sagesse et une extrême puissance, et que l'admirable création des êtres vivants ne pourra jamais être attribuée, par un esprit libre du joug des systèmes et de la servitudes des écoles, à une force sans raison, au hasard.

Ainsi, quoiqu'il en soit de l'incertitude et des explications qu'on en donne, la vie morale est une vie libre. Cette vie morale n'a, dans Galien, aucun caractère mystique et théologique ; il se renferme dans la morale pratique, et les vertus qu'il recommande sont des vertus tout humaines[2]. C'est au

[1] T. IV, 690.

[2] Les deux seuls traités de morale que nous ayons conservés de Galien sont :
1. περὶ διαγνώσεως καὶ θεραπείας τῶν ἐν τῇ ψυχῇ ἑκάστου ἰδίων παθῶν.
2. περὶ διαγνώσεως καὶ θεραπείας τῶν ἐν τῇ ἑκάστου ψυχῇ ἁμαρτημάτων.
Ce sont des manuels de vie pratique. Les principes généraux sont les suivants : Après avoir reconnu, avec Platon, que toutes nos passions et tous nos défauts

fond la morale d'Aristote avec la classification des biens en spirituels, corporels et extérieurs[1], fondée également sur le principe que toute vertu consiste dans un milieu. Le milieu est le bien ; il faut fuir tout excès, soit en trop soit en moins[2]. Sur la question, tant agitée chez les anciens, de savoir si la vertu est une science, Galien fait une distinction entre la partie rationnelle de l'âme, dont les vertus sont une science, c'est-à-dire sont accompagnées d'une claire conscience de la fin morale de l'acte, et la partie irrationnelle dont les vertus ne sont que des forces, δυνάμεις, des dispositions naturelles et inconscientes[3]. La vertu n'est que la perfection de la nature de chaque chaque chose et de chaque être, et chaque partie de l'âme a sa beauté et sa vertu propre, et correspondante à sa fonction et à l'importance de sa fonction[4].

viennent de ce que nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, et que c'est l'amour de soi, inné à l'homme, qui nous empêche de nous connaître véritablement, il établit que nos erreurs, nos fausses opinions, viennent de nos passions, πάθη, et que la première chose à faire, c'est de nous affranchir de leur joug dans la mesure du possible ; car il faut s'appliquer à devenir meilleur, sans avoir l'ambition de devenir parfait. Pour cela, il faut d'abord se connaître soi-même, c'est-à-dire examiner sa conscience et s'avouer sincèrement ses fautes ; car aucun homme n'en est exempt. Ensuite, il faut s'exercer à pratiquer les préceptes de la morale, toujours dans la mesure de ce qui nous est possible. Nous pouvons exercer nos forces physiques sans espérer devenir ni un Hercule, ni un Achille ; il en est de même de nos forces morales, et il faut tendre, sinon à tuer, du moins à dompter, à apaiser la bête féroce qui est en chacun de nous, t. V, 26, ὥσπερ τι θηρίον ἡμερῶσαί τε καὶ πραΰναι, et, d'un autre côté, à borner en tous les sens les désirs de l'âme, et à ne pas les laisser devenir insatiables, puisqu'ils ne seront jamais assouvis.

[1] T. I, 26.

[2] T. XVI, 104. ἀρεταὶ δὲ πᾶσαι ἐν μέσῳ συνίστανται.

[3] T. V, 468. τῶν μὲν γὰρ ἀλόγων τῆς ψυχῆς μερῶν ἀλόγους ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρετὰς εἶναι, τοῦ λογιστικοῦ δὲ μόνου, λογικήν· ὥστε εὐλόγως ἐκείνων μὲν αἱ ἀρεταὶ δυνάμεις εἰσὶν, ἐπιστήμη δὲ μόνου τοῦ λογικοῦ, et p. 595. ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀλόγοις μέρεσιν αὐτῆς ἕξεις τέ τινές εἰσι καὶ δυνάμεις μόνον αἱ ἀρεταὶ, κατὰ δὲ τὸ λογικὸν οὐχ ἕξις μόνον ἢ δύναμις, ἀλλὰ καὶ ἐπιστήμη ἡ ἀρετὴ.

[4] T. V, 595. ἕκαστον μόριον τῆς ὅλης ψυχῆς τὸ κατὰ τὴν ἀξίαν ἑαυτοῦ κάλλος ἔχει.

CHAPITRE SIXIÈME

LA PSYCHOLOGIE ÉCLECTIQUE DE L'ÉCOLE JUIVE

§ 1. — *La psychologie éclectique des Juifs antérieurs à Philon.*

On ne s'étonnera pas de voir les écoles de philosophie juive figurer dans le contenu d'une Histoire de la psychologie des Grecs. Sans entrer dans la discussion des origines de la philosophie chez les Juifs, il est certain qu'elle n'affecte une forme vraiment scientifique, un caractère qui justifie réellement ce nom, que lorsque l'esprit juif a été touché et dans une certaine mesure modifié par l'esprit grec. Cette influence qui se manifeste d'une façon éclatante dans Philon, en qui elle trouve son représentant le plus parfait, le plus ingénieux et le plus noble, n'est cependant pas contestable même à une date antérieure. Il est permis de douter, quoiqu'en pense Bossuet[1], non seulement que la Bible contienne une philosophie, mais même que l'esprit des Juifs eût pu s'élever par lui seul et renfermé en lui-même à la vraie notion de la philosophie, si l'on entend par là une recherche libre et une conception systématique et rationnelle des problèmes que posent à la curiosité humaine le monde et la vie. Le Sacerdoce qui voyait dans les Écritures, dans *le Livre*, littéralement entendu, la loi absolue, divine, destinée à régler toute la vie morale, politique, intellectuelle, reli-

[1] « Ce livre apprenait au peuple de Dieu son origine, sa religion, sa police, ses mœurs, *sa philosophie*. »

gieuse de la nation, ne se prêtait guère à un pareil mouvement de l'esprit, et la Prophétie, qui balançait les effets mortels d'un gouvernement de prêtres et entretenait le principe d'une pensée indépendante et libre, même après avoir cessé d'être un phénomène individuel et isolé, se maintint exclusivement sur le terrain religieux. Les groupes vivant d'une vie commune, qu'on voit réunis autour d'un maître et dans sa maison[1], à Rama, à Samarie, à Guilgal, à Béthel, à Jéricho, sous le nom de disciples ou de fils des prophètes[2], ne s'occupent guère, pour s'initier à la prophétie devenue un art méthodique, soumis à une discipline réglée, que de danse, de musique, de composition poétique. La science pénètre, il est vrai, sous sa forme mathématique, avec l'astronomie babylonienne, pendant le règne d'Achaz, à Jérusalem, où l'on installe sur le toit du Temple une sorte d'observatoire. Le livre de Job pose et discute, sans le résoudre, le problème certainement philosophique, mais dans un esprit purement pratique, de l'explication et de l'origine du mal dans le monde et dans l'humanité. La *Genèse* elle-même atteste un certain effort de la raison pour se rendre compte du principe des choses et de l'origine de l'homme. Mais peut-on dire, sans méconnaître le sens accepté et fixé du mot, que ce soient là, dans leur esprit, leur forme et leur fin, des conceptions philosophiques ?

On n'en peut plus dire autant de certaines productions de l'esprit juif, postérieures au temps où il a reçu d'une façon suffisamment profonde et durable l'action de la culture intellectuelle grecque sous toutes ses formes. Ce contact remonte

1 נְוָֹת (le kéri donne נָיוֹת) signifie sedes, habitationes, du verbe נָוָה sedit, quievit, habitavit. C'était le nom propre de l'habitation de Samuel et de ses disciples, *Rois*, l. XIX, v. v., 18, 19, 22, 23 ; ch. XX, 1. Au chapitre XIX, v., 20, du même livre I *des Rois*, on lit : « Les archers ayant vu une *troupe* de prophètes qui prophétisaient, et Samuel qui présidait parmi eux ».

2 קָטֹן petit, s'entend aussi dans le sens d'inférieur en dignité, *Amos*, VII, 14. בֶּן־נָבִיא, fils de prophète.

plus loin dans le temps qu'on ne le suppose. Les Juifs ont été de très bonne heure mêlés aux mouvements et aux révolutions politiques qui ont rapproché les peuples de l'Orient et les nations occidentales, les ont forcés, par leurs luttes mêmes, à se connaître mutuellement et ont mis en présence leurs intérêts, leurs ambitions, et en même temps leurs croyances religieuses et leurs conceptions morales et intellectuelles. Déjà sous Salomon l'agrandissement rapide de sa puissance militaire avait mis le peuple d'Israël en contact fréquent et intime avec l'Égypte et la Phénicie, et par la Phénicie avec toutes les nations du bassin de la Méditerranée, avec lesquelles cette race essentiellement voyageuse et commerçante entretenait par la mer des relations nombreuses et réglées.

Le petit pays de la Palestine avait été traversé, occupé, foulé maintes fois par les armées assyriennes, égyptiennes, perses, qui s'y disputaient l'influence. Alexandre comptait 8,000 Samaritains dans son armée. Ptolémée, fils de Lagus, avait déporté en Égypte et en Phénicie un grand nombre d'Israélites, et en avait recruté 30,000 pour tenir garnison dans ses États, en leur accordant l'isopolitie macédonienne. Les Séleucides, les maîtres d'Antioche et de la Syrie, ont disputé à l'Égypte la Palestine, qui pendant trois siècles, tantôt du Sud au Nord, tantôt du Nord au Sud, a été comme recouverte par des couches successives d'influences grecques, qui se révèlent par les noms des villes bâties ou reconstruites, par les modifications grecques des noms hébraïques de lieux, cités, fleuves, montagnes. Les discordes civiles, les guerres intérieures ont contribué à pousser les peuples de la Palestine et de la Judée dans tout le monde grec, en Lydie, en Phrygie, dans les îles, à Éphèse, à Pergame, à Milet, à Sardes, à Antioche, où se fondent de nombreuses communautés juives [1], qui ne rompent pas leurs liens moraux ni leurs rela-

[1] Les actes des apôtres nous montrent Saint-Paul trouvant dans toutes les villes où il se rend, des communautés juives organisées et ayant une synagogue. L'énu-

tions effectives avec leur patrie d'origine et leur religion nationale. Mais c'est surtout à Alexandrie que les Juifs se fixent de préférence en nombre considérable, et du temps de Philon ils y formaient les deux tiers d'une population qui était immense. Ce qu'il y a peut-être de plus remarquable et de plus caractéristique dans leur histoire, c'est qu'au fond leur esprit national, les tendances intellectuelles, les aspirations religieuses et morales de la race n'ont pas été profondément altérées au milieu de cette mêlée confuse et de cette dispersion à tous les vents du ciel. Ce peuple *au cou dur* a été vaincu presque toujours; son âme n'a jamais été ni domptée par la force, ni assimilée par les idées des autres peuples au milieu desquels l'a jeté une destinée tragique. Il est resté lui-même. Ce qui ne veut pas dire qu'il est resté fermé aux influences extérieures qui ont pesé sur lui pendant de longs siècles; mais elles ont élargi, élevé, développé son génie propre sans diminuer son originalité, sa personnalité intellectuelle et morale. A quel moment ces influences, et particulièrement les influences de l'esprit et de la science des Grecs, ont-elles été assez puissantes pour donner aux Juifs une notion de la philosophie qui la rapprochât de la conception que s'en faisaient les Grecs, et pour leur inspirer la pensée de construire un système qui leur fût propre? C'est ce qu'il est à peu près impossible de déterminer avec quelque précision chronologique.

Il est vrai que Josèphe signale comme existant au temps de l'Hasmonéen Jonathan, c'est-à-dire vers 160 avant J.-Ch, trois formes, trois systèmes de la philosophie juive, qu'il appelle nettement des Écoles, αἱρέσεις [1], et auxquels il assigne une durée déjà fort longue, puisqu'il en fait remonter l'ori-

mération de tous les pays où les Juifs avaient des colonies se trouve dans Philon (*Leg. ad Caïum.*, p. 1031, H.). Elle est longue, et encore il oublie de mentionner leurs établissements en Cyrénaïque et en Italie.

[1] *Archæol.*, XIII, 5. κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν. *Id.*, XVIII, 1, 2. Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων. Id., *Bell. Jud*, II, 8, 2. τρία γὰρ παρὰ Ἰουδαίοις εἴδη φιλοσο-

gine aux temps les plus reculés de la vie nationale. C'étaient les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens.

Les Pharisiens, qui se fondirent plus tard avec les écoles rabbiniques, étaient en apparence au moins, δοκοῦντες, les plus scrupuleux observateurs de la loi. Ils représentaient, dans la politique et la religion, le parti de la résistance à toute innovation, le principe conservateur à outrance. Dieu, considéré comme Providence, et dont les décrets sont immuables, est l'auteur de toutes choses ; cependant, en ce qui concerne les actes moraux de l'homme, le plus souvent ils dépendent des individus et on doit les leur imputer. Ils ne sont pas tous prédéterminés par le destin ; et bien que la Providence puisse venir à notre secours dans des cas particuliers, nous sommes libres d'accomplir ou de ne pas accomplir certains actes, suivant notre propre et libre volonté [1]. Toute âme est immortelle; celle des bons seuls revient dans un autre corps humain ; celle des méchants reste soumise à des peines éternelles [2].

Les Esséniens, dont toute la philosophie, dit Philon [3], roule sur l'existence de Dieu et la création du monde, faisaient du Destin, εἱμαρμένη, le maître absolu de la vie humaine, comme du cours des choses et du monde. Rien n'arrive à l'homme que par le décret de Dieu [4]. L'âme est immortelle [5]; le corps humain est corruptible, la matière est incapable de persévérer

φεῖται. Josèphe (*Archæol.*, XVIII, 1, 1) en mentionne même une quatrième fondée par Judas de Gamala, dit le Gauloniste : Ἰούδας καὶ Σάδδουκος τετάρτην φιλοσοφίαν ἐπεισάκτως ἡμῖν ἐγείραντες.

[1] Joseph., *de Bell Jud.*, II, 8, 14. Id., *Arch.*, XIII, 5, 9. τινὰ δ'ἐφ'ἑαυτοῖς ὑπάρχειν.

[2] Joseph., *de Bell. Jud.*, II, 8, 14.

[3] Phil., *Qu. omn. prob. lib.*, 876-877. Hœsch.

[4] Joseph., *Archæol.*, XVIII, 1, 5. Ἐσσήνοις δὲ ἐπὶ τῷ θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος. C'est pour cela, à savoir que l'avenir est prédéterminé par la volonté et la raison divines, qu'ils croient, comme les Stoïciens, à la divination, et la pratiquent. Joseph., *de Bell. Jud*,, II, 8, 11. εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχοῦνται. Le don de la divination pouvait être acquis par la méditation assidue des anciens prophètes, et par une vie d'une sainteté ascétique. Id., *id.*, l. l. διαφόροις ἁγνείαις ἐμπαιδοτριβούμενοι.

[5] Joseph., *Arch.*, XVIII, 1, 5. ἀθανατίζουσι δὲ τὰς ψυχάς.

dans un état quelconque, οὐ μόνιμον. L'âme éternelle est formée d'un éther très pur, très ténu, enfermé dans le corps comme dans une prison, où elle est enveloppée d'une sorte de cercle magique dont les illusions l'enchantent, la trompent et la perdent. Délivrée de cette captivité par la mort, elle s'élève au ciel, où elle jouit d'une vie heureuse, si elle l'a méritée. Car la vie est un bien désirable et la récompense la plus enviable de la justice ; de là leur croyance à la reviviscence [1]. Dieu est le seul auteur de tout, excepté du mal, dont l'existence s'explique par une autre puissance que celle de Dieu et qui lui est rebelle. D'ailleurs des trois parties de la philosophie, ils n'attachent aucun prix à celle qu'on appelle la Logique [2] et qui n'a aucun rapport à l'acquisition de la vertu ; ils n'en attacheraient guère davantage à la Physique, dont l'objet dépasse la limite des facultés de l'intelligence humaine, si elle ne comprenait dans son domaine les questions de l'existence de Dieu et de l'origine du monde [3]. Ils se consacrent presqu'exclusivement à la morale, τὸ ἠθικόν, où leur principe essentiel est que le plaisir est un mal, et que la vertu est la force de résister à ses sollicitations et aux entraînements de la passion [4]. Dans toutes leurs conceptions, ils prétendent suivre la tradition des croyances de leurs pères, si hautes et si parfaites que la raison humaine n'aurait pu à elle seule les concevoir, et qu'elles ont dû lui être inspirées et dictées par Dieu même [5]. Josèphe ne va pas aussi loin : il

[1] Joseph, *de Bell. Jud.*, II, 8, 10. ὡς πάλιν κομιούμενοι. Hippol., *Refut.*, IX, 37. Zeller, se fondant sur la vie céleste dont l'âme goûte la félicité après avoir été délivrée de la prison corporelle, estime que les Esséniens n'ont pas pu croire à la résurrection. Il est cependant difficile d'aller contre le texte de Josèphe, à moins de distinguer entre la résurrection qui implique la reconstitution du corps et la reviviscence qui ne concerne que l'âme rentrant dans un autre corps, πάλιν κομιούμενοι.

[2] Phil., *Qu. omn. prob. lib.*, 877, c. Philon leur prête là, dans son exposition, une connaissance de la division de la philosophie et une classification de ses parties qu'il est difficile de leur attribuer.

[3] Phil., *id*, id. πλὴν ὅσον αὐτοῦ, περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται.

[4] Joseph., *de Bell. Jud.*, II, 8, 2.

[5] Phil., *Qu. omn. prob. lib.*, 877, c. H. ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.

accorde que dans la conception de l'idée de la justice et du droit, les Esséniens ne doivent rien absolument ni aux Grecs ni à aucun autre peuple étranger [1]; mais il constate que leur doctrine sur l'âme et sa destinée leur est commune avec celle des philosophes grecs [2]; ce qui semble vouloir dire qu'elle en est empruntée. Telle est, dit Josèphe en terminant son exposé, telle est la psychologie théologique des Esséniens [3]. Malgré cette excursion sur le domaine de la science pure, les Esséniens restent attachés par toutes leurs convictions à l'enseignement des Livres saints, à la parole des prophètes, aux rites et aux cérémonies caractéristiques du culte national et traditionnel, et il est bien rare que dans la forme qu'ils donnent à leurs conceptions, ils s'écartent du texte, sacré pour eux comme pour tous leurs concitoyens [4]. Le tableau, peut-être embelli, que Philon nous a fait des mœurs, des idées et de la vie de ces soi-disant philosophes nous prouve qu'ils formaient plutôt une secte religieuse, une espèce d'ordre monastique voué particulièrement au travail agricole et à la pratique des vertus ascétiques. Aimer Dieu, aimer la vertu, aimer les hommes, ce sont les trois règles auxquelles, au fond, ils ramenaient toute la loi et toute leur philosophie [5].

Les Sadducéens sont une école de liberté au point de vue religieux comme au point de vue politique : c'est un parti

[1] Joseph., *Archæol.*, XVIII, 1, 5. τὸ δίκαιον μηδαμῶς ὑπάρξαν Ἑλλήνων ἢ βαρβάρων τισὶν, ἀλλὰ μήδ'εἰς ὀλίγον.

[2] Id., *de Bell. Jud.*, II, 8, 11. ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων.

[3] Id., *id.*, II, 8, 11. τάδε... περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν. La formule est d'une exactitude parfaite et d'un sens profond : elle caractérise, non seulement la psychologie des Esséniens, mais de toutes les écoles juives, y compris celle de Philon. Leur philosophie n'est qu'une psychologie, et cette psychologie est une théologie. De Dieu, pur esprit, on ne peut connaître que son âme, sinon dans sa substance, du moins dans ses puissances; mais l'âme de l'homme est une image, plus qu'une image, une émanation de celle de Dieu : connaître l'une, c'est connaître l'autre ; connaître l'âme humaine, c'est connaître Dieu.

[4] Joseph., *de Bell. Jud.*, II, 8, 12. βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι.

[5] Phil., *Qu. omn. prob. lib.*, 877, e. H. κανόσι τριττοῖς χρώμενοι, τῷ τε φιλοθέῳ καὶ φιλαρέτῳ καὶ φιλανθρώπῳ.

d'opposition libérale. Ils nient résolument l'immortalité de l'âme et par suite la doctrine des peines et des récompenses éternelles dans une vie d'au-delà[1]. Dieu ne peut rien faire de mal, ni empêcher que le mal soit fait. Le bien et le mal moral dépendent du libre choix de l'homme; ses actes sont le résultat d'une décision de son intelligence et de sa volonté, un acte de conscience, γνώμη. Le Destin n'est pas le maître des actions humaines, car il n'existe pas. Nos actions sont véritablement nôtres, c'est-à-dire que nous en sommes les seuls auteurs, des mauvaises comme des bonnes. L'homme n'a d'autre loi morale que sa conscience. Ce goût de liberté intellectuelle qui impliquait une réfutation et une critique des idées et des habitudes dominantes, explique qu'ils considéraient comme une vertu, ou du moins comme une force désirable, l'art de discuter et de raisonner, c'est-à-dire la logique. Ils se proposaient des réformes qui ne pouvaient être accomplies que par une sorte de révolution dans les idées, les mœurs et les croyances du peuple juif, et qui ne respectaient guère que la Loi, dont ils repoussaient l'interprétation traditionnelle et littérale[2]. Il n'est pas étonnant que ces doctrines hardies, téméraires et certainement révolutionnaires, n'aient été partagées que par un petit nombre d'adhérents et le plus souvent, même par eux, dissimulées pour éviter les colères et les violences de la masse populaire[3]. C'étaient les *libertins* de leur pays et de leur temps, un groupe d'esprits frondeurs, contempteurs, railleurs, douteurs et sceptiques, dont il ne manquait ni à Jérusalem ni à Alexandrie : « Il y a des gens, dit Philon, qui se plaisent à tout contester, à tout critiquer, même ce qui est hors de doute. J'ai entendu dernièrement un de ces impies, de ces railleurs, qui osait s'attaquer à Moyse[4]. » Il mentionne

[1] Joseph., *de Bell. Jud.*, II, 8, 14. καθ' ᾍδου.
[2] Joseph., *Arch.*, XVIII, 1, 4. Le sens est douteux : φυλακῆς δὲ οὐδαμῶν τινῶν αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων.
[3] Joseph., *Archæol.*, XVIII, 1, 4.
[4] *Opp.*, t. IV, p. 346, ed. Pfeiffer. χλευάζοντος καὶ κατακερτομοῦντος.

ailleurs [1] un athée, qui soutenait que tout le texte, la lettre, le ῥητόν des livres de la Loi n'était qu'un mythe, μυθῶδές ἐστι, c'est-à-dire un symbole. Comme il ne nous reste aucun document écrit des doctrines de cette école, comme, d'ailleurs, de toutes les autres, nous ne pouvons pas savoir dans quel sens elle interprétait, par l'allégorie, sans doute, le texte de la Bible : il ne semble pas douteux que cette interprétation devait être fort libre, fort peu respectueuse du texte, et toucher à ce que nous appelons aujourd'hui la libre pensée de la critique.

Les Thérapeutes dont Josèphe ne parle pas parce que leur résidence était en Égypte, sur les bords du lac Maréotis, mais sur lesquels Philon [2] s'exprime en des termes d'une admiration qu'on ne peut s'empêcher de croire exagérée [3], avaient de grandes affinités avec les Esséniens, mais étaient plus qu'eux portés vers la spéculation [4]; ils s'adonnaient particulièrement à la lecture des livres saints et à leur explication par la méthode de l'allégorie, dont on leur attribue l'invention [5], à la prière, au chant, à la composition poétique. Toute la loi mosaïque leur paraît être semblable à un être vivant dont le texte et la lettre, τὰς ῥητὰς διαπήξεις, forment le corps et dont l'âme est le sens et l'esprit invisible, contenus dans les mots, symboles visibles de la pensée [6].

[1] Phil., *Leg. Alleg.*, 1053, 1091, a. H.

[2] Phil., *de Vit. Cont.*, 889, e. H. « Leur nom vient de ce qu'ils pratiquent la médecine, non seulement du corps, mais surtout de l'âme, ou bien de ce qu'ils sont voués au culte (θεραπεύειν) de l'être supérieur au bien, plus simple que l'un, plus ancien que la monade : θεραπεύειν τὸ ὄν ὅπερ τοῦ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον. »

[3] Il leur a conservé un livre spécial intitulé : *de la Vie contemplative.*

[4] Phil., *Qu. omn. prob. lib.*, 889, d. H. ἐνακμάσαντες τῷ θεωρητικῷ μέρει φιλοσοφίας· ὃ δὴ κάλλιστον, καὶ δείνοτατόν ἐστι. Id., 889, b. περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων... λέξω.

[5] Id., *de Vit. Cont.*, 901, c. αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίγνονται δι'ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις. Id., *id.*, 893, d. H. φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες. Id., 804, a. H. ἤκουσα θεσπεσίων ἀνδρῶν τὰ πλεῖστα ὑπολαμβανόντων εἶναι σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀῤῥήτων.

[6] Id., *de Vit. Cont.*, 901, c. σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διαπήξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἄορατον νοῦν.

Dieu est pour eux supérieur au bien, plus simple que l'un, plus ancien que la monade, et par conséquent sans aucune qualité ni détermination exprimables. C'est l'être au sens le plus universel du mot. Ils sont aux Esséniens ce que, dans l'église romaine, sont les ordres contemplatifs aux ordres voués à la vie pratique, et ils en sont très vraisemblablement les modèles et les ancêtres.

Malgré le mot à chaque instant répété par Josèphe et par Philon *de philosophies* pour caractériser ces sectes religieuses, nées au sein du Judaïsme et du mouvement propre des idées nationales, j'estime, malgré Zeller, qui veut y voir l'influence des doctrines pythagoriciennes, que nous nous trouvons en présence de conceptions qui, par leur forme, leur contenu et leur fin, ne méritent pas le nom qu'on leur impose très arbitrairement, et qui ont pu se développer spontanément en dehors de l'action directe et précise d'une école grecque quelconque. Sans doute on sent dans ces tendances une réaction ou même une révolte contre le dogmatisme théocratique absolu qui opprimait chez les Juifs la pensée et la conscience. Mais pourquoi cette résistance ne se serait-elle pas produite dans le milieu juif même et par l'effet de son activité intellectuelle propre? Était-il nécessaire que les Sadducéens eûssent lu Zénon et Chrysippe pour penser que Dieu ne fait rien de mal, eûssent connu la doctrine d'Épicure pour soutenir que l'âme meurt avec le corps ; que les Esséniens eûssent étudié les dialogues de Platon pour enseigner au contraire l'immortalité de l'âme? N'est-ce pas au sein du catholicisme qu'est née la Réforme, c'est-à-dire une réaction et une protestation contre quelques-uns de ses principes essentiels ? Je ne veux pas dire par là qu'il n'y a pas eu une infiltration lente, latente, invisible, mais à la longue puissante, des idées grecques dans le monde sémitique. Le fait seul que les Grecs ont emprunté aux Phéniciens leur écriture et leur alphabet, témoigne entre ces deux peuples de relations suivies, même intimes, par lesquelles ils se sont certainement

mutuellement communiqué certaines de leurs idées. Mais je crois téméraire d'essayer de déterminer ces sources obscures, multiples, diverses, vagues, qui se dérobent à la vraie critique et à la véritable histoire; le résultat de ces recherches, si érudites qu'elles puissent être, ne sera jamais, Zeller lui-même l'avoue, qu'un système de conjectures [1], et j'ajoute de conjectures des plus incertaines.

Il n'en est pas de même de certaines productions de l'esprit juif qui révèlent manifestement chez leurs auteurs une connaissance directe, immédiate et précise de la littérature philosophique des Grecs. C'est d'abord Aristobule, d'Alexandrie, qui a fleuri sous le règne de Ptolémée Philométor, vers 175 av. J.-C. [2], et qu'Eusèbe et Clément d'Alexandrie désignent comme un péripatéticien [3], qui se propose de fondre la philosophie d'Aristote et toute la philosophie grecque en général avec *la philosophie* de Moyse et des prophètes [4]. De ses ouvrages il ne nous reste que des fragments; mais ces fragments suffisent pour prouver chez lui non seulement une connaissance et une pratique de la langue et de la littérature grecques, mais une connaissance suffisamment exacte et profonde des systèmes historiques de la philosophie grecque. Son effort pour les fondre avec les conceptions religieuses contenues dans les livres saints de son peuple, révèle un esprit qui a au moins le goût et l'idée d'un système scientifique,

[1] Voir les pages 263-293, t. V, où il cherche à prouver, au sujet des Esséniens et des Thérapeutes : 1. Kein reinjüdischer Ursprung ; 2. Kein persischer Ursprung ; 3. Kein Einfluss des Buddhismus ; 4. et enfin conclut à Neupythagoreischer Ursprung, après avoir eu soin d'annoncer d'avance : « da uns aber unser einzige Zeuge alle naehere Auskunft hierüber versagt hat, kœnnen wir über diese allgemeine *Vermuthung* nicht hinausgehen. »

[2] Eus., *H. Eccl.*, VI, c. 13.

[3] Id., *Pr. Ev*, VIII, 9, p. 375, d. ὁ δ'Ἀριστόβουλος καὶ τῆς κατ' Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας πρὸς τῇ πατρίῳ μετειληχώς. Clem. Al., *Strom.*, I, p 360, 12. Ἀριστόβουλος ὁ περιπατητικός. Id, *id.*, p. 705. « Il y a de lui des livres savants dans lesquels il développe τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ». Ce sont ses commentaires sur la loi mosaïque, βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσεως Νόμου, d'après Anatolius, dans Eusèbe (*Hist. Eccl.*, VII, c. 32).

[4] Clem. Al., *Strom.*, V, 595, d. φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωϋσέα Νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἠρτῆσθαι προφητῶν.

c'est-à-dire un esprit réellement philosophique. Eusèbe n'abuse donc pas du mot en disant qu'Aristobule est le premier philosophe qui se soit produit chez les Juifs [1].

Dans les passages que nous avons conservés [2], il soutient que les philosophes grecs, même les poètes grecs, ont connu, admiré et emprunté la science et l'inspiration divines du grand Prophète, qui, sous des métaphores et des figures, a exposé les origines et les lois de la nature et les plus hauts principes de la science [3]. Il s'agit simplement, pour le comprendre, de savoir interpréter ses formules allégoriques; car il exprime une chose sensible pour en faire entendre une autre intelligible [4]. Il est certain pour Aristobule que Platon a imité la loi juive, que Pythagore a fait entrer dans son système beaucoup des opinions des Hébreux [5]. Aristobule à son tour, par imitation du pythagorisme, donne au nombre *sept* la puissance de régler la génération du monde physique, du monde des êtres animés et du monde végétal, et le développement des fonctions de l'âme [6]. Le sabbat, le repos qui caractérise le septième jour a été connu d'Hésiode, de Linus comme d'Homère, qui l'ont

[1] Eus., *Pr. Ev.*, XIII, 11. πρώτου Ἀριστοβούλου τοῦ ἐξ Ἑβραίων φιλοσόφου. Conf. *id.*, VIII, 10, 3. Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 342.

[2] Eus., *Præp. Ev.*, XIII, 11; VIII, 10; VII, 14, et Clem. Al., *Strom.*, I, 342; V, 595; VI, 632.

[3] Id., *id.*, VIII, 10. φυσικὰς διαθέσεις ἀπαγγέλλει καὶ μεγάλων πραγμάτων κατασκευάς.

[4] Id., *id.*, VIII, 10, 376, b. ὁ νομοθέτης ἡμῶν Μώσης ἐφ' ἑτέρων πραγμάτων λόγους ποιούμενος, λέγω δὲ τῶν κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν. Id., *id.*, VIII, 9. περὶ τῆς ἀλληγορουμένης... ἰδέας.

[5] Id., *id.*, XIII, 12, p. 664. Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν κατεχώρησεν.

[6] Id., *id.*, 667, d. δι' ἑβδομάδων καὶ ὁ πᾶς κόσμος κυκλεῖται τῶν ζωογονουμένων καὶ τῶν φυομένων ἁπάντων. Le nombre sept est une loi, ἔννομον, rationnelle; il est le signe de la septième faculté de notre âme, l'entendement, par lequel nous prenons connaissance des choses de l'ordre divin et de l'ordre humain. Eus., *Pr. Ev.*, XIII, 12, 12. αὐτὴν (le 7e jour) ἔννομον ἕνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων. Nous verrons que Philon (*de Mund. Opif.*, p. 27) adoptait la classification stoïcienne des facultés de l'âme en huit facultés (D. L., VII, 10), les cinq facultés sensibles, le langage, la faculté génératrice, et la pensée ou raison. Il est probable qu'Aristobule supprimait la faculté génératrice pour arriver au nombre sept, à ses yeux, doué d'une puissance mystique et universelle.

appelé *le Jour sacré*, ἱερὸν ἦμαρ[1]. Il en est de même de Socrate, d'Orphée, dans son Ἱερὸς λόγος dont il cite 41 vers, manifestement fabriqués et tirés, d'après S. Justin, qui n'en reproduit que quelques-uns, d'une partie de ce poème intitulé Διαθηκαί[2].

Il semble qu'Aristobule soit le premier, parmi les Juifs[3], qui ait appliqué systématiquement la méthode de l'interprétation allégorique à l'explication des livres mosaïques. Sans

[1] Id., *id.*, 667 d. et 668 a. Aristobule cite ici, à l'appui de son opinion, deux vers d'Hésiode, trois vers d'Homère, quatre de Linus, ou, d'après la version de Clément d'Alexandrie, de Callimaque (*Strom*, V, p. 513). Grotius (*Comm. in Exod.*, XX, 8) les considérait encore comme authentiques : « Cognitionem aliquam venerationemque sabbati ad alias etiam pervenisse gentes et per sæcula aliquot mansisse, ostendit Clemens Alexandrinus (*Strom.*, V) et in Præparatione Eusebius, Hesiodi versibus in quibus ἕβδομον ἱερὸν ἦμαρ dicitur; suntque Josephi, Philonis, Theophili Antiocheni ac Luciani eodem pertinentes loci. » La critique (Valckenaër, *Diatrib. de Aristob.*, § 35, 36, sqq.) a démontré que tous ces vers étaient supposés et forgés par Aristobule sans doute (sauf un seul, d'Homère, *Od.*, V, v. 260) :

Ἕβδομον ἦμαρ ἔην καὶ τῷ τετέλεστο ἅπαντα,

où Aristobule a substitué ἕβδομον à τέτρατον du texte. Les interprétateurs allégoriques d'Homère auraient dit que c'était se plonger, nous dirons se noyer εἰς τὰ μυχία τῆς Ὁμηρικῆς σοφίας.

[2] Just. Mart., *Paræn.*, p. 19 ; *de Monarch.*, p. 37. Il y a eu certainement dans l'antiquité, et même dans une antiquité reculée, un poème sous le nom d'Orphée, intitulé Ἱερὸς λόγος, qu'Iamblique (*Vit. Pyth.*, 122) appelle μυστικώτατος, et dont le contenu aussi bien que la langue nécessitait une interprétation savante, telles que le τὸ ἐξηγητικόν de Clidème (*Athen*, IV, 409), l'exégèse de Phanodème (Suid., v. Τριτοπάτορες) et celle d'Épigène (Clem. Al, *Strom.*, V, p. 675, f.). Ce livre avait pour objet l'exposé des rites des sacrifices et l'explication des termes techniques qui en désignaient les parties distinctes. C'était probablement l'œuvre du faussaire Onomacrite ; Hésiode (II, 81) le considère comme d'origine pythagoricienne. *Schol. Aristid. in Miltiad.*, t. III, p 545 : τὰ δὲ δόγματα Ὀρφέως Ὀνομάκριτος μετέβαλε δι' ἐπῶν. Philopon, *in Arist. de Anim.*, I, 5. αὐτοῦ (Orphée) τὰ δόγματα. . φησὶν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι θεῖναι..

[3] Car, chez les Grecs, les Stoïciens et Evhémère, le grand rationaliste (311-298 av. J.-Ch.), avaient donné l'exemple d'une explication par l'allégorie des mythes helléniques. On a vu plus haut l'application de la méthode allégorique des Stoïciens à la mythologie grecque. Évhémère, disciple de Théodore le Cyrénaïque, surnommé l'Athée, ne reconnaissait pour dieux que les astres et les vents d'une part, et, d'autre part, les morts illustres, bienfaiteurs de l'humanité, que la reconnaissance des hommes avaient divinisés. Euseb., *Præp. Ev.*, II, 2, 52, et V, 41-46 Conf. Steinhart, v. *Alleg.*, Encyclop. Ersch. u. Gruber, t. XXXIX, 50. Müller, *Fragm. Hist. Gr.*, t. II, p. 100 Ennius avait traduit ou retravaillé des passages de son ouvrage, qui était intitulé Ἱερὰ ἀναγραφή.

s'attribuer expressément cette priorité, dans sa lettre à Ptolémée, il lui dit de ne pas s'indigner de voir, dans les livres saints des Juifs, attribuer à Dieu des bras et des mains, des pieds et un visage : « Je te conjure, dit-il, d'entendre tous ces récits de nos traditions dans un sens philosophique[1] (dans un sens conforme à la nature des choses et de Dieu dont il est ici question), de garder intacte la vraie notion de Dieu, et de ne pas tomber dans une interprétation mythique et tout humaine. Souvent Moyse exprime sa pensée par des termes qui signifient des choses différentes et sensibles. Ceux qui possèdent une haute et belle intelligence admirent sa science et le souffle divin qui l'inspire, et parmi ceux-là il faut compter les philosophes et les poètes qui lui ont emprunté ces grandes pensées qui ravissent notre admiration. Il n'y a que les esprits de peu de force et de peu d'intelligence, qui s'attachant à la lettre seule, ne voient en lui rien de beau et de grand[2]. »

C'est en interprétant ainsi la doctrine mosaïque par l'allégorie, en écartant surtout tout anthropomorphisme du sens de ces livres qu'on se convaincra de leur accord, de leur conformité avec les meilleurs des systèmes grecs de philosophie. Cet accord se manifeste dans les points suivants : il n'y a qu'un Dieu, qui est un esprit, c'est-à-dire qui est invisible et échappe à la prise de nos sens ; la raison seule le conçoit ; sa puissance, qui se distingue de son essence, se réalise par la parole qui crée le monde[3] ; le monde, son œuvre,

[1] Eus., *Pr. Ev.*, VIII, 10, 376, b. Le texte dit : πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχάς. Viger propose d'entendre le mot φυσικῶς dans le sens de φυσιολογικῶς, de κατὰ τὴν φυσιολογίαν, ne contenant aucune notion anthropomorphique. Peut-être n'y a-t-il qu'une fausse leçon pour φιλοσοφικῶς.

[2] Id., *id.*, τῷ γραπτῷ μόνον προσκειμένοις. Id., *id.*, XIII, 12, δεῖ γὰρ λαμβάνειν τὴν θείαν φωνὴν, οὐ ῥητὸν λόγον.

[3] Id., *id.*, XIII, 12, 3. La parole de Dieu, θείαν φωνὴν, n'est pas une parole prononcée, mais une cause efficiente de ses actes, ἔργων κατασκευάς. Toute la création du monde n'est, suivant Moyse, que λόγοι θεοῦ. Il serait peut-être téméraire de conclure de la formule soi disant orphique (v. 8) : .... ἐσόρα κόσμοιο τυπωτὴν ἀθάνατον, que Dieu n'a fait que donner la forme, τύπος, à une matière préexistante. La formule πάντα τελεῖται ὑπ'αὐτοῦ peut s'appliquer aux deux sens de créateur et d'organisateur.

est immuable, c'est-à-dire que les lois qui le gouvernent et y conservent[1] l'ordre sont constantes et invariables[2]. Il est l'auteur de tout ce qui est beau et bon ; le mal ne peut lui être imputé, et vient des puissances nuisibles qui forment son cortège avec d'autres puissances bienfaisantes[3]. Les espèces sont fixes et invariables ; l'homme ne sera jamais une bête, la bête ne sera jamais un homme[4]. La sagesse a pour symbole la lumière, parce qu'en effet toute lumière émane de la sagesse[5]. C'est pourquoi quelques philosophes péripatéticiens lui ont donné la fonction et la puissance de flambeau du monde, Λαμπτήρ[6]. Il est évident que dans ces traits épars, qui sont loin de constituer une doctrine complète et achevée, on reconnaît l'influence des idées de Platon, d'Aristote et du stoïcisme ; quant à l'affirmation que ces idées se trouvent déjà, enveloppées dans des figures et des symboles, dans les livres mosaïques, dans la Thorah[7], l'hypothèse est

[1] Id., XIII, 12, 12. τάξας γὰρ οὕτως αὐτὰ συνέχει καὶ οὐ μεταποιεῖ.

[2] Id., *id.*, VIII, 10, 377, a. στάσις δὲ θεία καλῶς ἂν λέγοιτο... ἡ τοῦ κόσμου κατασκευὴ... ὥστε τοὺς ἀνθρώπους καταλαμβάνειν ἀκίνητα εἶναι ταῦτα.

[3] Id., *id.*, XIII, 12.

Εἷς ἔστ' αὐτοτέλης, αὐτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται
ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται, οὐδέ τις αὐτὸν
εἰσοράα ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰσοράαται ;
Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
'Ανθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ.
Αὐτὸς δὴ μέγαν αὖθις ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται
.....'Εξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει.

Le texte reproduit par S. Clément (Eus., *Præp. Ev.*, XIII, 13) et par Justin (*Cohort. ad Gr.*, c. 15), donne un sens contraire. Le premier :

Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι φυτεύει,

et Justin :

Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι,

disent que Dieu après le bien a créé, a engendré le mal dans l'humanité.

[4] Id., *id*, VIII, 10, 377, b. ἀμετάβλητα μέν ἐστι.

[5] Eus., *Pr. Ev.*, XIII, 12, 10. τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς (σοφίας).

[6] Id., *id.*, l. l. Καί τινες εἰρήκασι τῶν ἐκ τῆς αἱρέσεως ὄντες τῆς ἐκ τοῦ Περιπάτου Λαμπτῆρος αὐτὴν (σοφίαν) ἔχειν τάξιν. De quel péripatéticien veut-il parler ? Je l'ignore.

[7] où Platon et Pythagore les ont empruntées. Id., XIII, 12. 1. κατηκολούθησεν ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ καὶ φανερός ἐστι περιειργασάμενος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ.

non seulement arbitraire mais historiquement fausse. Pour la justifier en quelque manière, Aristobule fut obligé de soutenir qu'avant la traduction des Septante, entreprise sur le conseil et à l'instigation de Démétrius de Phalère[1], avant le règne d'Alexandre et la *domination des Perses*, il y a eu une traduction grecque des livres juifs, peut-être de tous les livres du canon et de ceux du moins qui racontent la sortie d'Égypte, les manifestations divines, les Théophanies, la prise de possession de la Palestine et toute la législation mosaïque, c'est-à-dire le Pentateuque[2]. Mais cette traduction, si elle a réellement existé, comme cela paraît très probable, ne remontait pas, dit Valkenaër[3], à plus de cent ans. L'assertion que Platon et les philosophes grecs aient pu en avoir connaissance est donc une pure fable.

Parmi les ouvrages juifs d'un contenu philosophique qui dénotent une connaissance et une assimilation des idées grecques, nous avons encore à citer l'ouvrage attribué à Aristéas, écrit sous forme de lettre à un certain Philocratès, et dont l'auteur, suivant Ewald[4], paraît avoir vécu dans le dernier siècle av. J.-Ch. Cette lettre raconte les circonstances qui ont amené la traduction grecque dite des Septante, qui

[1] Dans sa lettre à Ptolémée, Démétrius (Eus., *Pr. Ev.*, VIII, 3, p. 351) semble en effet faire allusion à une traduction antérieure et peu fidèle : « Parmi les ouvrages qui manquent à la Bibliothèque d'Alexandrie, se trouvent, dit Démétrius, les livres des Juifs, écrits dans la langue et dans l'écriture hébraïques », et il ajoute : « ἀμελέστερον δὲ καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει σεσήμανται, negligentius atque perperam expressa significatio ». Id., *id.*, XIII, 12. « διηρμήνευται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαλήρεως δι' ἑτέρων πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως. Mais après avoir désigné assez clairement les livres du Pentateuque comme objet de cette vieille traduction, il ajoute : η δ'ὅλη ἑρμήνεια τῶν διὰ τοῦ Νομοῦ πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασίλεως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαλήρεως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων ; il semble bien qu'il s'agit ici de la version des Septante, entreprise à l'instigation de Démétrius. Il est clair, en tout cas, que cette traduction ne pouvait pas être contemporaine de Platon, et à plus forte raison de Pythagore.

[2] Sans être bibliothécaire de la Bibliothèque royale, emploi occupé à ce moment par Zénodote, Démétrius pouvait avoir assez d'influence sur le roi, pour le décider à faire traduire en grec la bible juive.

[3] *De Aristobulo diatribe.*

[4] *Gesch. d. Volks Israël.*, t. IV, p. 323.

comprenait, disent les uns, seulement le Pentateuque, et tous les livres saints, disent les autres[1]. Sur la demande officielle de Ptolémée Philadelphe, portée à Jérusalem par Andréas et Aristéas, commandant de sa garde, à l'instigation de Démétrius de Phalère, le grand prêtre de Jérusalem, Éléazar, aurait envoyé à Alexandrie 72 Juifs, 6 par tribu, choisis parmi les plus capables de ce travail, pour traduire en grec, sous la direction et avec la collaboration de Démétrius, les Écritures saintes des Juifs[2]. En même temps, Éléazar écrivait au roi une lettre reproduite par Eusèbe, où, après les compliments et les remerciements d'usage, il lui expose le sens vrai et profond des préceptes de la Loi, qu'il faut se garder de prendre à la lettre, et qui, tous, même ceux qui concernent les aliments permis ou défendus, ont une haute signification religieuse et morale[3].

En opposition à ces Grecs dont on vante la science et le génie, et qui ont, dans leurs mythes insensés, divinisé et adoré des hommes, en opposition à ces Égyptiens plus insensés encore, qui ont fait dieux des animaux, même des animaux morts, les Juifs ne reconnaissent qu'un seul Dieu, qu'on appelle aussi Ζεύς, à cause de sa puissance vivifiante[4]. Cette puissance, δύναμις, δυνάστεια, par laquelle il est en tout

[1] S. Jerom., *in Ezech.*, V. « Et Aristeas et Josephus et omnis *Schola* Judæorum quinque tantum libros Moysis a LXX translatos asserunt ». Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Epiphanius, croient, au contraire, qu'il s'agit d'une traduction complète. Conf. *Aristeæ Hist. de Leg. Div. ex Hebraïc. ling. in Græcam translatione per LXX Interpretes*, Græc. Latina. Francf., 1610; — *Contra Hist. Aristeæ de LXX interpretibus Dissertat. in qua probatur illam a Judæo aliquo confictam fuisse ad conciliandam auctoritatem versionis Græcæ*. Lond., 1685; — Van Dale, *Dissert. super. Aristea.* La lettre d'Aristéas peut être supposée, et, cependant, les faits qu'elle relate peuvent être vrais.

[2] Josèphe, *Arch.*, XII, 2-6.

[3] *Pr. Ev.*, VIII, 9. πάντα κεκάνονισται πρὸς δικαιοσύνην καὶ οὐδὲν μυθωδῶς, ἀλλ' ἵνα δι' ὅλου τοῦ ζῆν... ἀσκῶμεν δικαιοσύνην. Si l'on parle des mains de Dieu, c'est pour désigner sa puissance, ἐπὶ τὴν δύναμιν. Id., *id.*, VIII, 10, 376, d.

[4] Aristéas dit des Juifs qu'ils honorent le Dieu créateur et administrateur, ἐπόπτην, de l'univers (p. 105, t. II, ed. d'Havercamp) : ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ μάλιστα. προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα διὰ τοῦ ζωοποιεῖν. Le mot ἡμεῖς se rapporte à Aristéas, grec de race et de langue.

lieu et se manifeste en toutes choses, διὰ πάντων ἐστιν, πάντα τόπον πλῆροι, par laquelle rien ne lui échappe de tout ce qui se passe dans le monde, de ce que font les hommes, de ce qu'ils pensent, rien du présent, rien de l'avenir, est distincte de Dieu même, le plus grand des êtres, μέγιστος, le maître souverain de l'univers, qui se suffit absolument à lui-même, ἀπροσδέης. Toute la loi mosaïque enseigne la toute puissance de Dieu.

Il est clair que si une traduction plus ou moins complète de la Bible a été entreprise à Alexandrie à cette époque, c'est sans doute que les besoins religieux de la population juive, qui, depuis longtemps émigrée, avait cessé de comprendre l'hébreu, la lui avaient rendue nécessaire ; elle pouvait intéresser même les savants grecs, dont l'esprit était enclin à se tourner avec faveur vers les idées de l'Orient. Mais pour qu'elle fût possible, et que l'usage en fût général, il fallait que les Juifs eussent une connaissance assez intime et assez profonde de la langue, de la littérature et de la philosophie des Grecs, sans qu'il soit nécessaire de supposer que les auteurs en fussent versés dans l'étude directe de systèmes philosophiques particuliers et particulièrement attachés au platonisme.

Le livre de *La Sagesse* [1] a pour auteur Jésus, fils de Sirach, qui se désigne lui-même, dans la préface, comme ayant réuni en un seul ouvrage, les sentences et les maximes composées et re-

[1] Le titre grec est Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ. Le titre latin, *Ecclesiasticus*, l'*Ecclésiastique*, désigne l'usage qui en était fait dans l'église juive, c'est-à-dire une lecture publique. Nous savons que c'est la traduction grecque d'un livre du grand-père de l'auteur, composé à l'imitation des sentences de Salomon. L'original faisant défaut, on ne sait si en hébreu le titre était חָכְמָה qui signifie tantôt la sagesse pratique, la science expérimentale de la vie, tantôt la connaissance en général, tantôt la connaissance de Dieu, ou bien מְשָׁלִים qui signifie *Paraboles*. S. Jérôme (*in Lib. Salom. Præf.*) : « Fertur et parænetos Jesu filii Sirach liber et alius pseudepigraphus liber qui *Sapientia Salomonis* inscribitur. Quorum priorem Hebraïcum reperi, non Ecclesiasticum, ut apud Latinos, sed parabolas, pronotatum ». La critique a quelques doutes sur le véritable auteur de la traduction, qui dit cependant (§ 3) : « Jésus, mon grand-père (§ 5) ; Pardonnez-moi, s'il vous semble que, dans l'inter-

cueillies par son grand'père, Jésus, émule de Salomon, homme studieux et dont la sagesse était célèbre parmi les Hébreux. Dans cet ouvrage, la Sagesse procède du Seigneur, est éternellement unie à lui, mais en est distincte. Elle a été créée en effet, quoique créée avant toutes choses et existant dès le commencement[1]; elle est sortie de la bouche du Très-Haut. « C'est moi, dit-elle, qui ai fait naître dans le ciel une lumière qui ne s'éteindra jamais, et qui ai couvert toute la terre comme d'une nuée. Celui qui m'a créée avant les siècles, a fixé ma tente et m'a dit : Habite dans Jacob. » Ce texte prouve que Dieu est distingué par l'auteur d'une de ses puissances, la Sagesse, qui, sortie de sa bouche, coéternelle à lui bien que créée, présidant à la création et à l'administration du monde, est sans aucun doute identique au Logos, considéré comme l'unité de la pensée et de la parole divines ; mais cette sagesse, cette pensée, cette parole, c'est celle qui retentit sous les tentes d'Israël, c'est-à-dire dans l'écriture sainte. On ne voit rien ici qui révèle expressément, si ce n'est la langue de la version, une communication directe avec les philosophes grecs.

Il y en a au contraire des traces certaines, nombreuses et profondes dans ce qu'on appelle le IVe livre des Macchabées, ouvrage apocryphe, et qu'on attribuait autrefois sans raison à Josèphe, dans les éditions duquel on le trouve contenu[2] avec le sous-titre : *De la puissance souveraine absolue de la raison*, περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. L'auteur, quel qu'il soit, dit en commençant : « Avant d'entrer dans la discussion de ce principe, le plus philosophique qui soit possible, à savoir,

prétation, je n'ai pas pu rendre assez bien certaines locutions (§ 6). En effet, les choses qui sont dites ici ont une autre force en elles-mêmes, écrites en hébreu, que lorsqu'elles sont traduites dans une langue étrangère ». Il déclare (§ 8) être venu en Egypte à l'âge de 38 ans, sous le roi Ptolémée Évergète. La traduction date au moins de 120 ans av. J.-Ch.

[1] *Eccles.*, I.

[2] Joseph, t. VI, ed. Leips., p. 288; ed. Havercamp, t. II, p. 493. Il est très postérieur à la *Sapience de Salomon*, et de peu antérieur à Josèphe. L'auteur en pourrait être un Josèphe différent de l'historien.

que la raison accompagnée et fortifiée par la piété est la maîtresse indépendante et absolue de nos sentiments et de nos passions, il convient d'exposer la doctrine (stoïcienne) de la puissance souveraine de la raison parfaite sur les passions qui font obstacle à la vertu[1]. Pour cela, il faut définir la sagesse, ὁ λογισμός, la passion, παθός, déterminer sous combien de formes peut se présenter la passion, et résoudre la question si la sagesse peut être maîtresse de toutes. La sagesse, ὁ λογισμός, est la raison, ὁ νοῦς, unie à une intelligence droite, et poursuivant comme sa fin excellente la vie de la science. La science est la connaissance des choses divines et humaines et de leurs causes[2]. Les formes de la science pratique de la vie sont des vertus, et elles sont au nombre de quatre : la prudence, la justice, le courage et la tempérance. La plus puissante est la prudence par laquelle la sagesse domine les passions. Des passions les plus générales sont le plaisir et la douleur ; le désir, ἐπιθυμία, précède le plaisir, et la joie, χαρά, le suit ; la crainte précède la douleur et la tristesse la suit. La colère, ὁ θυμός, est une émotion commune au plaisir et à la douleur, causée par la conscience d'y avoir succombé. Dans le plaisir il y a une disposition de l'âme, une inclination de nature mauvaise et de formes multiples pour toutes les passions. Les passions de l'âme qui se laisse aller à cette disposition sont : la luxure, l'avarice, l'ambition, l'orgueil, l'envie ; les passions du corps sont : la gloutonnerie, la voracité, l'égoïsme sensuel[3]. La tempérance est la domination de l'âme sur les désirs. Des désirs, les uns sont de l'âme, les autres du corps.

Si l'on arrêtait à cette introduction la lecture de ce petit ouvrage, rien, sauf quelques mots, ne pourrait faire soup-

[1] IV l. *Macch.*, Joseph, t. VI, ed. Leips., p. 288, 2. εἰ αὐτοκράτωρ ἐστὶ τῶν παθῶν ὁ λογισμός.

[2] Id., *id.*, 2. λογισμὸς μὲν τοίνυν ἐστὶ Νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον.

[3] Id., *id.*, p. 290. παντοφαγία, λαιμαργία, μονοφαγία.

çonner la main d'un juif. C'est l'œuvre d'un dialecticien assez habile à manier la méthode de division, de classification et de définition, et fortement imbu des doctrines de l'éthique stoïcienne. Mais la suite montre que l'auteur appartient bien à la race et à la religion juives. Pour préparer l'âme de ses concitoyens aux luttes que son esprit prévoit pour un avenir prochain, pour les encourager à rester fidèles à la loi de leurs pères et à souffrir, plutôt que de la renier, les railleries, les persécutions, la mort même, pour leur prouver enfin que la force de la raison et de la sagesse peut dominer toutes les passions, même la crainte des supplices, il leur propose l'exemple d'Éléazar, de ses sept frères et de leur mère, morts pour leur patrie et leur foi religieuse, et il termine cet appel éloquent, touchant et noble, au sacrifice par ces mots : « Les fils d'Abraham, avec leur mère héroïque, ont été réunis au chœur de leurs pères, après avoir fait le sacrifice des âmes saintes et immortelles qu'ils avaient reçues de Dieu. Leur gloire vivra dans les siècles des siècles. *Amen*[1]. »

Nous avons ici une analyse psychologique des passions et des vertus, un peu troublée par la subtilité des distinctions, mais en somme très conforme aux théories de l'éthique grecque, dont il est impossible de méconnaître l'influence et l'imitation.

On peut en dire autant et peut-être davantage de *la Sapience de Salomon*. C'est le plus beau et le plus considérable des livres produits par un Juif, exposant, dans les formes de la science et avec les formules de la langue philosophique des Grecs, les principes religieux de sa race. On ne connaît ni la date où il a paru, ni l'auteur[2]. Quel qu'il soit, la philosophie grecque est pour lui une lumière qui éclaire plus vivement

[1] Le mot hébraïque, אָמֵן est un adjectif verbal qui signifie *ratum*, *fidum* ; pris adverbialement, *certo, profecto*. Le sens est : *fiat*, *ita sit*. Les Septante le traduisent par γένοιτο.

[2] Ewald., *G. d. Volks Israël.*, t. IV, p. 554, le rapporte au temps des Ptolémées ; Graetc, à celui de Caligula, et par conséquent de Philon.

et fait plus fortement ressortir les vérités enseignées par les livres saints des Juifs. Sans nier ce que la science grecque contient de vrai et de bon, il a horreur du paganisme, de l'hellénisme en particulier, et de toutes les folies stupides de l'idolâtrie [1].

Il est curieux et intéressant de voir quel est l'état moral et intellectuel d'un esprit sincèrement et profondément pénétré de cette double influence. C'est toujours la Sagesse qui est l'objet des méditations à la fois religieuses et philosophiques, juives et grecques de l'auteur. La Sagesse est un esprit ami des hommes [2]. Elle est brillante et d'un éclat qui ne se peut flétrir. Le vrai désir de la science est le commencement de la Sagesse. La Sagesse a fait toutes choses, et c'est Dieu même qui nous y conduit, c'est-à-dire qui nous conduit à la vraie science de ce qui est : la génération du monde et la puissance de ses éléments, le commencement, le milieu et la fin des temps, les variations des solstices et les changements des saisons; les révolutions des années et la position des étoiles, la nature des animaux et les instincts des bêtes sauvages, la force des esprits, les pensées des hommes, les différences des plantes, les vertus des racines [3]. Il y a en elle un esprit, πνεῦμα, intelligent, sain, unique dans son origine, divers en ses fonctions, subtil, clair, mobile et pur, inoffensif, ami du bien, pénétrant et que rien ne peut empêcher d'agir, bienfaisant, humain, sûr, ferme, exempt d'inquiétude, qui peut tout, qui voit tout, et qui pénètre tous les esprits intelligents, purs et substils; car la Sagesse est plus mobile que le mouvement même, et elle

[1] *Sap*, c. 12, 13 et 14.

[2] Conf. *Ep. Gal.*, V, 22. Les fruits de l'esprit sont les vertus : la charité, la joie, la paix, etc.

[3] L'ordre n'est pas ce qui brille le plus dans cette énumération, qui comprend l'astronomie, la cosmologie, la physique, l'histoire naturelle, la psychologie, et qui, chose curieuse, omet la théologie. La sagesse semble donc une science profane, et, cependant, l'esprit du livre est un esprit d'ardente piété et de piété déjà chrétienne. Les écrivains du Nouveau-Testament ont beaucoup appris dans ce livre et l'ont, peut-être inconsciemment, souvent imité.

s'insinue et pénètre partout à cause de sa pureté[1]. La Sagesse est un souffle de la puissance de Dieu, une émanation de sa gloire pure, la splendeur de sa lumière, le miroir sans tache de sa vertu, l'image de sa bonté. C'est par elle que Dieu a formé l'homme afin qu'il connût et pratiquât la justice : elle est assise auprès de son trône.

Par ces citations textuelles, il est manifeste que la Sagesse d'une part est si distincte de Dieu qu'elle est déjà presqu'une personnification de sa puissance, une hypostase divine, et d'autre part que l'idée que s'en fait l'auteur se rapproche beaucoup, par certains de ses attributs, du pneuma stoïcien, de la raison universelle qui organise, pénètre et dirige le monde. La transcendance absolue de Dieu ne reçoit pas encore ici la formule précise que lui donnera Philon par la théorie du Logos qu'il substitue à celle de la Sagesse. Mais on sent la force et on suit la direction de la tendance qui entraîne à cette conception et comme les premiers ébranlements du mouvement d'idées qui s'achèvera dans le dogme de la trinité chrétienne et dans la théorie de la trinité alexandrine. Les passages suivants en fournissent la preuve évidente : Dieu, qui as fait toutes choses par *ta parole*[2], ce qui les a guéris, c'est *ta parole*[3]. Un profond silence régnant sur toutes choses et la nuit étant déjà au milieu de son cours, *ta parole* toute puissante fondit des cieux, portant, comme une épée tranchante, ton ferme commandement. Elle touchait le ciel et marchait sur la terre[4]. La parole, ὁ Λόγος, exprime, manifeste et réalise la pensée et la volonté de Dieu.

Les autres traits philosophiques et psychologiques qu'on peut relever dans cet ouvrage sont :

1. Dieu n'est pas l'auteur du mal ni de la mort. Ce n'est pas lui qui a fait la mort; car il a créé toutes choses pour

[1] C'est presque l'âme du monde des Stoïciens.
[2] IX, 1.
[3] XVI, 12.
[4] XVIII, 14, 15, 16.

être. C'est par la haine du démon, διάβολος, qu'elle est entrée dans le monde [1].

2. Le corps corruptible appesantit l'âme et cette tente terrestre accable l'esprit de soucis : de là la faiblesse des pensées des hommes et la fragilité de leurs volontés [2].

3. L'homme naît pur, avec une âme pure, et entre en naissant dans un corps pur [3].

4. L'homme est immortel, parce qu'il a été fait par Dieu à l'image de sa propre nature.

5. Les âmes des justes, après la mort, vivent dans la paix. L'immortalité consiste dans leur commerce avec la Sagesse.

6. La main toute puissante de Dieu a créé le monde d'une matière sans forme [4].

7. Dieu aime le monde qu'il a fait et qu'il n'aurait pas fait s'il l'eût haï.

8. Dieu aime les âmes.

Ce mouvement des idées philosophiques tendant à une conciliation des théories de la science grecque avec les croyances religieuses des Juifs a dû se traduire dans d'autres ouvrages qui ne nous sont point parvenus, et se développer dans le sein des écoles que renfermait Alexandrie. Nous voyons par Philon qu'il a eu, dans sa tentative éclectique, des prédécesseurs, dont les doctrines, qu'il rappelle sans en citer ni les auteurs ni leurs ouvrages, ont un caractère beaucoup plus franchement philosophique, que celui dont nous venons d'essayer de relever les traces vagues et disséminées. Ces philosophes inconnus admettent que toute vérité vient de Dieu et est contenue dans les livres qu'il a dictés ou inspirés immédiatement à Moyse et aux prophètes.

[1] I, 13.
[2] IX, 15.
[3] VIII, 19 et 20 : affirmation qui suppose la préexistence des âmes dans un ordre supérieur de vie.
[4] La matière est donc éternelle et coexiste à Dieu.

Ces vérités sont précisément celles que la science grecque se vante orgueilleusement et faussement d'avoir découvertes et qu'elle n'a fait que leur emprunter. La connaissance des systèmes de philosophie n'a pas seulement l'avantage de montrer cet accord, elle sert encore et surtout à mieux faire comprendre les doctrines de la Loi, à en pénétrer le sens vrai qui souvent se dérobe sous les formes symboliques, à les exposer avec une méthode plus rationnelle, plus intelligible, dans une langue universelle et plus parfaite, plus appropriée à un contenu scientifique. Ces philosophes que Philon appelle physiciens [1], en opposition aux théologiens, reconnaissent dans l'âme des formes ou facultés diverses, τρόποι ψυχῆς [2], dont la plus haute, quelquefois distinguée de l'âme, est le Νοῦς, la raison, l'entendement. C'est le Νοῦς qui se porte et nous porte vers les biens premiers et supérieurs, τὰ πρῶτα καὶ ἡγεμονικά, c'est-à-dire vers les vertus, tandis que les autres facultés nous entraînent ou nous appellent aux biens extérieurs. Les uns placent le siège de l'âme dans le cœur où s'opère le phénomène de la pensée [3]; les autres, avec Platon, considèrent les idées archétypes comme les exemplaires intelligibles et invisibles des choses sensibles [4]. L'âme est pour eux, comme pour les Stoïciens, une parcelle détachée de l'éther pur, de la cinquième essence, dont sont formés, suivant la doctrine *des anciens*, les astres, et, si ce n'est l'âme tout entière, du moins la partie céleste et pensante, la raison, qui en est la directrice, τὸ ἡγεμονικόν [5]. Quelques-uns comprennent sous la figure symbolique du soleil la sensation

[1] Phil., *de Abrah.*, 364, a. H. ἤκουσα μέντοι καὶ φυσικῶν ἄνδρων... οἳ τὸν μὲν ἄνδρα (Abraham) συμβολικῶς ἔφασκον σπουδαῖον εἶναι Νοῦν.

[2] *De Abrah.*, 379, e. h. μηνύονται δὲ καὶ τρόποι ψυχῆς.

[3] *Leg. Alleg.*, 50, e. h. οἱ δὲ λέγουσι τὴν καρδίαν ξύλον εἰρῆσθαι ζωῆς ἐπειδὴ αἰτία τοῦ ζῆν ἐστί... ὡς ἂν κατ'αὐτοὺς ἡγεμονικὸν ὑπάρχουσα.

[4] *Qu. ver. div. hær.*, 750, c. H. ὡς δέ τινες νομίζουσι τὰς ἀρχετύπους ἰδέας, τὰ νοητὰ καὶ ἀόρατα ἐκεῖνα τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα.

[5] Id., *id.*, 521, a. H. ὡς ὁ τῶν ἀρχαίων λόγος... ἧς κατὰ τὸ ἀκόλουθον θετέον τὴν ἀνθρωπίνην... ψυχὴν ἀπόσπασμα, ou du moins τὸ νοερὸν καὶ οὐράνιον τῆς ψυχῆς γένος.

et la raison [1], que je considère, dit Philon, comme les critères de la vérité, tandis que d'autres acceptent le grand principe stoïcien de la pénétrabilité universelle et mutuelle des éléments des choses, ὅλον δι' ὅλων ἀναχεόμενον [2], et appellent lieu le Logos divin, parce que le Logos crée et maintient tout en tout, et qu'il contient les choses et le monde et qu'il n'y est pas contenu [3].

C'est à ces précurseurs de Philon et non à Philon même [4] qu'il faut attribuer la méthode d'interprétation allégorique qu'il appelle l'interprétation savante; il reconnaît que le système en était établi et pratiqué et les règles posées avant lui [5]. Les Esséniens la pratiquaient déjà par tradition [6], et, comme leurs frères de Palestine, les Thérapeutes d'Égypte exposent la philosophie de leur nation par l'allégorie parce qu'ils considèrent que le texte, dans sa lettre, est le symbole ou la figure des choses cachées de la nature, qui ont besoin d'une interprétation rationnelle [7], Aristobule, puisqu'Aristéas semble être un personnage grec fictif, peut en passer, non pas pour le fondateur, les stoïciens depuis longtemps l'avaient érigée en système, mais du moins pour le philosophe qui l'a généralisée dans l'explication des Écritures saintes [8].

[1] *De Somn.*, p. 583, c. H.

[2] *Id.*, 1141, e. H. ὡς εἶπέ τις.

[3] *Id.*, 583, c. τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον. Conf. *de Somn.* (ed. Mang., I, p. 547, 630, 640, 442). De là le mot des écoles rabliniques הַמָּקוֹם le lieu, périphrase de Dieu.

[4] Comme Photius le dit (Cod. CV) : « ἐξ οὗ (Philon) οἶμαι καὶ πᾶς ὁ ἀλληγορικὸς ἐν ἐκκλησίᾳ λόγος ἔσχεν ἀρχὴν εἰσρυῆναι. » A moins que, par ce dernier mot, Photius ne veuille pas marquer le développement excessif du système allégorique qui envahit l'Eglise.

[5] *De Somn.*, 576, c. H. κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας. *Id.*. 580, d. λέγομεν ἡμεῖς ἑπόμενοι τοῖς ἀλληγορίας νόμοις... τῆς σοφῆς ἀρχιτέκτονος ἀλληγορίας ἑπόμενοι παραγγέλμασι.

[6] *Qu. omn. prob. lib.*, 877, d. H. τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.

[7] *Vit. Cont.*, 893, d. H. φιλοσοφοῦσι τὴν πατρίαν φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποκεχρυμμένης ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης. *Id.*, 901, c. H. ἤκουσα θεσπεσίων ἀνδρῶν τὰ πλεῖστα ὑπολαμβανόντων εἶναι σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀῤῥητῶν.

[8] *De Vit. Cont.*, 893, d. τὰ ἱερώτατα γράμματα. Valckenaër, *Diatrib. de Aristob.*,

§ 2. — *La psychologie éclectique de Philon.*

Nous venons de voir, autant que nous l'ont permis les documents qui nous en sont parvenus, les premiers résultats du contact de la culture grecque et des idées juives, dans l'ordre de la recherche philosophique. Il est prouvé qu'il y a eu une action exercée par la Grèce, sa littérature, sa langue, sa philosophie sur les conceptions et les croyances, d'ordre éminemment religieux, des fils d'Israël, de ceux qui demeuraient fixés dans la Palestine, mais plus particulièrement de ceux qui avaient émigré dans le monde grec et surtout à Alexandrie. Mais cette influence ne va pas jusqu'à une pénétration. Les deux courants intellectuels, l'esprit théosophique et l'esprit scientifique se sont rapprochés, parfois rencontrés; mais ils restent distincts et séparés. C'est un développement dont les lignes, le plus souvent parallèles, ne se touchent qu'en certains points et entre lesquelles l'action semble n'avoir lieu qu'à distance. Même dans Philon, le représentant le plus célèbre, le plus complet, le plus ingénieux de ce Judaïsme hellénisant, et en même temps au point de vue moral, le plus éloquent et le plus noble, la fusion ne s'accomplit pas ; les eaux du fleuve coulent dans le même lit ; mais comme elles viennent de sources contraires, elles ne se confondent pas. Dans toute sa manière de concevoir les choses, au fond le plus intime de sa pensée, on reconnaît le dualisme des tendances qui se partagent son esprit, le conflit des principes intellectuels qu'il s'efforce de concilier et ne parvient pas à unir, l'opposition interne de la raison et de la science

c. XXIII, p. 69. « Primus et hic auctor citari potest Aristobulus, cui Alexandriæ sæpe fuit cum eruditis e Musæo disputandum. Secundus Philo. » Cependant, Valckenaer remarque lui-même qu'Aristéas, qui passe pour antérieur à Aristobule, en avait déjà fait usage, mais un usage plus discret. « Aristeas tamen, qui censetur antiquior Aristobulo, suum, quem fingit, Eleazarum pontificem eadem jam facit utentem », pp. XVII-XX ; XIX, V, 18.

avec la croyance et la foi, mots qui n'avaient, pour ainsi dire, pas de sens pour un Grec.

C'est ce que nous montrera surabondamment l'analyse, je ne dirai pas de son système psychologique, car Philon n'a nulle part donné à ses doctrines la forme systématique, mais de l'ensemble de ses idées, qui bien que disséminées par son procédé d'exposition et ne présentant aucun lien logique extérieur, ne manquent pas cependant d'une certaine unité interne.

Philon est un Juif[1] d'une famille riche et considérée, probablement de race sacerdotale, et qui résidait depuis longtemps à Alexandrie, où il naquit entre les années 30 et 20 avant J.-Ch. Il y exerça de hautes fonctions publiques, mais limitées sans doute à la communauté juive très nombreuse d'ailleurs, comme son oncle[2], du reste, Alexandre Lysimaque, qui fut Alabarque, magistrature dont le nom même est douteux[3], et dont la nature n'est pas moins incertaine. C'est en cette qualité que Philon, avec trois de ses compatriotes, fut, en 39 ap. J.-Ch., chargé d'une ambassade auprès de Caïus Caligula, pour implorer sa clémence en faveur de leurs coreligionnaires menacés pour avoir refusé de recevoir dans leurs synagogues la statue de l'empereur divinisé. Le meurtre de Caligula par Chœréa en 41, les sauva de la mort; car ils avaient

[1] Cependant, le nom sous lequel nous le connaissons est grec : ce qui atteste que sa famille résidait depuis longtemps à Alexandrie. Les écrivains juifs le traduisent et le complètent par יְדִידְיָה, *ami de Jéhova*. C'était le surnom de Salomon, qui lui fut donné par le prophète Nathan (*Rois*, l. II, c. 12, v. 15). Rien ne prouve qu'il ait réellement porté ce nom. Les Juifs avaient pris une partie des habitudes et des mœurs grecques à Alexandrie, où ils étaient depuis si longtemps installés, que dans la lettre de Claude, rapportée par Josèphe (*Archæol.*, XIX, 5, 2), il les distingue des juifs de Syrie par le qualificatif *Alexandrins* : τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίους Ἀλεξανδρεῖς λεγομένους. Il n'est pas étonnant qu'ils aient pris l'habitude de porter des noms grecs.

[2] Josèphe le nomme son frère; mais Philon (*de Rat. Anim.*, I, 72, p. 123) le désigne comme le frère de son père.

[3] On écrit encore Arabarque. D'après Mangey, qui cite Cujas (*Obs*, lib. VIII, c. 27), le mot Alabarque, dérivé d'ἀλάβα, qui, suivant Hésychius, signifie encre noire, serait le titre de la fonction de *Præfectus scriniorum*, agent supérieur du fisc, chargé de recouvrer l'impôt sur le transit des bestiaux.

été déjà mis en prison par ordre de l'empereur, irrité de leur langage. Claude, son successeur malgré lui, plus bienveillant aux Juifs, leur épargna l'humiliation qu'on voulait leur imposer, et qui pour eux était un sacrilège. Les récits concernant un second voyage de Philon à Rome, une lecture faite au Sénat sur les faits qui s'étaient passés sous Caligula[1], sa rencontre avec S. Pierre, sa conversion au christianisme et son retour à la religion de ses pères[2], sont controuvés[3], suivant toute apparence.

On ignore absolument la date de sa mort, qu'on place par conjecture sous le règne de Claude, c'est-à-dire entre 41 et 54 ap. J.-Ch. Lors de la composition du mémoire *de Legatione ad Caïum*[4], il s'appelle lui-même un vieillard. Il devait avoir entre soixante-neuf ou cinquante-neuf ans. Ce mémoire a dû être, en effet, écrit peu de temps après la mission qu'il avait remplie auprès de Caligula, en 39 ou 40 ap. J.-Ch.

Philon était un esprit éclairé, savant, ouvert à toute la culture grecque, mais en même temps un Juif très sincèrement et très fortement attaché à la loi mosaïque, dont sa méthode d'interprétation allégorique ne l'a jamais détourné de recommander et de pratiquer les prescriptions positives. « Il y en a, dit-il, qui, parce qu'ils considèrent les lois écrites comme des figures de choses intelligibles, ne s'attachent qu'à ces dernières et négligent les autres; cette liberté ne me plaît pas. Ils devraient avoir un égal respect des unes et des autres, rechercher avec soin le sens invisible et caché, et observer très exactement le sens littéral et manifeste.

[1] Les deux opuscules *C. Flaccus* et *de Legatione ad Caïum* seraient des extraits de ces mémoires politiques.

[2] Phot., *Cod.* CV.

[3] Mangey, *Præf.*, p. 10. « Abunde liquet tum Eusebii historiam de Philonis conversione, tum Photii de ejus apostasia, fide debita destitui, atque adeo narrationibus fabulosis et fama mendace traditis accenseri debere. » Conf. Euseb., *Hist. Eccl.*, l. II, c. 5. S. Jerom., *de Viris illustribus*.

[4] Ed. Hoeschel, p. 1018.

C'est ainsi que bien que le septième jour exprime en figure la puissance de l'être incréé, il est prescrit en même temps à toute créature d'observer ce jour-là le repos, et nous ne devons pas violer la loi qui le commande, c'est-à-dire nous ne devons pas allumer de feu, ni labourer, ni plaider, ni juger, ni enfin nous livrer à aucune des œuvres permises les autres jours[1]. »

S'il est facile de prouver que par la méthode allégorique dont nous allons reparler, Philon altérait le sens historique des faits bibliques et leur imposait violemment une signification philosophique qu'ils n'ont certainement pas, il est manifeste qu'il entendait maintenir dans son intégrité et dans son sens orthodoxe et traditionnel, la loi religieuse de son peuple. Il a toujours été, malgré son goût pour la philosophie grecque, un Israélite fidèle et l'on peut dire fervent. « Je suis, dit-il, un disciple, un sectateur fidèle du prophète Moyse[2]. » Il a un profond amour pour sa race, et l'orgueil de croire qu'elle a reçu de Dieu même une mission supérieure à celle des autres peuples de la terre; que par la bouche de ses prophètes et la voix de ses prêtres, elle travaille pour le salut de l'humanité tout entière, et malgré sa passion pour la science, son admiration pour la philosophie, il est non seulement un adversaire irrité et implacable du polythéisme hellénique, mais il en a une véritable horreur, même de ce polythéisme raffiné, qui adore et divinise l'esprit[3].

A laquelle des trois sectes qui se partageaient les esprits chez les Juifs, Philon appartenait-il ? Il ne nous le dit pas et

[1] Phil., *de Migr. Abrah.*, t. III, p. 452, ed. Pf. ἔδει γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμεληθῆναι ζητήσεως τε τῶν ἀφανῶν ἀκριβεστέρας καὶ ταμιείας τῶν φανέρων ἀνεπιλήπτου. C'est ce compromis entre le texte et le sens, la lettre et l'esprit que recommande aussi S. Jérôme : « Nec hoc dico quo historiæ auferam veritatem, quæ fundamentum est spiritualis essentiæ... Et revera stultum est id quod in typo dicitur, sic quosdam referre ad anagogiam ut historiæ auferant veritatem » (*Ep. ad Dardan.*, *Ep. ad Evangel.*, *Præf. Comm. in Isaïam*).

[2] Phil., *de Sacrific.*, 860, H. ἡμεῖς γε οἱ φοιτηταὶ καὶ γνώριμοι τοῦ προφήτου Μώσεως.

[3] *De Sacrific.*, 860, H. οἵτε νοῦ θιχσῶται καὶ τῶν αἰσθήσεων, οἱ μὲν ἐκεῖνον, οἱ δὲ ταύτην θεοπλαστοῦσιν.

le laisse à peine deviner. Ce n'est certes pas un libre-penseur à la façon des Sadducéens; chaque page de ses écrits témoigne de la sincérité et de la profondeur de sa foi religieuse. Mangey veut voir en lui un Pharisien, puisque les Esséniens comme les Thérapeutes se distinguaient moins peut-être des autres sectes par des différences dogmatiques que par une conception et par une pratique de la vie réelle que n'a jamais, qu'on sache, adoptée Philon. D'accord avec les Pharisiens sur l'obligation de pratiquer la Loi, même à la lettre, sur le dogme des peines et des récompenses éternelles, sur la résurrection, dont le sommeil lui paraît l'image et comme l'ombre, sur l'action de la grâce divine, qui n'exclut pas, dans une certaine mesure, la liberté et la responsabilité humaines, sur la nature et les fonctions des anges, il s'écarte d'eux par le caractère hautement spiritualiste de sa pensée, par l'accent élevé, tendre, humain, l'onction sincère de ses sentiments et de ses idées; par là il s'éloigne du pharisaïsme, rigide observateur des formes extérieures, parti conservateur, orthodoxe, sec et dur, tel au moins que le dépeint l'Évangile. Je serais disposé à croire que Philon, en possession d'une vive conscience de sa valeur, et d'une doctrine religieuse et philosophique qui se suffisait à elle-même, a échappé à la nécessité de faire un choix entre les diverses sectes de sa race et de prendre parti pour l'une d'elles. Il a dû rester indépendant du joug de toute école, et l'on sent à la chaleur, au mouvement, à la sincérité de toutes ses pensées, la présence d'un esprit libre et d'une conscience que ne domine et ne fausse aucune règle étroite.

Philon avait reçu une forte éducation libérale, comme la concevaient les Grecs[1], et avait parcouru, avec une ardeur et

[1] Euseb., *Hist. Eccl.*, II, 4. τῶν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ὁρμωμένων παιδείας ἐπισημότατος. Mangey (*Præf.*, XLVI, ed. Pf.) a émis le doute qu'il connût l'hébreu, en se fondant sur le passage du mémoire *contre Flaccus*, p. 970, d. H, où, à propos du nom de Μάριν, il ajoute que ce mot signifie, *dit-on*, φασί, Prince en syriaque : Μάριν· οὕτως δέ φασιν, τὸν κύριον ὀνομάζεσθαι παρὰ τοῖς Σύροις. Il est bien difficile de croire qu'un Juif, si scrupuleux et si religieux observateur de la loi, n'ait

un succès dont ses écrits portent témoignage, le cercle entier des connaissances humaines, τὰ ἐγκύκλια μαθήματα, langue, poésie, littérature, philosophie ; il appelle Homère et Euripide les instituteurs de la vie, parce qu'ils élèvent les hommes comme les pères élèvent leurs enfants [1]. Il n'a pas négligé les sciences mathématiques : géométrie, musique, astronomie [2]; mais sa grande passion scientifique fut la philosophie, dans laquelle il s'attache surtout aux doctrines platoniciennes, en y mêlant, par un choix que détermine assez indifféremment l'occasion des thèses particulières qu'il développe, beaucoup d'idées pythagoriciennes et stoïciennes qu'il n'entend souvent qu'à moitié [3]. Ce mélange fait sans principe supérieur le classe déjà parmi les éclectiques, qui, de son temps et à Alexandrie même, forment une sorte d'école inspirée par Potamon. Il est éclectique à un autre titre et bien plus manifestement encore, puisqu'il veut concilier l'inconciliable, la science grecque et la théosophie juive, la liberté de la pensée qui ne relève que de la raison individuelle, et l'autorité de la parole divine qui s'impose à la raison humaine. Les chrétiens platonisants, qui reconnaissaient en lui l'esprit platonicien et voulaient voir dans Platon l'esprit d'un christianisme philosophique qu'ils signalaient dans Philon, exprimaient leur sentiment dans la formule reproduite par Suidas : Φίλων πλατωνίζει ἢ Πλάτων φιλωνίζει [4].

pas su la lire dans son texte original quand toute sa vie s'est passée à la commenter ; qu'un homme si savant, si avide de savoir, et dont les écrits renferment de nombreuses références au sens primitif des mots hébreux qu'il commente et interprète, n'ait pas appris la langue de ses pères. Ajoutons enfin que, malgré leur affinité, le syriaque et l'hébreu ne sont pas des langues identiques, et qu'un Juif d'Alexandrie, sachant l'hébreu de la Bible, pouvait parfaitement ignorer la langue syriaque.

[1] Phil , *Qu. omn. prob. lib.*, p. 467, H. παιδευταὶ γὰρ οὗτοι σύμπαντος βίου· καθάπερ γονεῖς παῖδα, καὶ οὗτοι τὰς πόλεις δημοσίᾳ σωφρονίζουσι.

[2] Id., *de Congress. quær. erud.*, p. 530; *de Specc. legib.*, p. 299.

[3] Voir un mémoire de Fabricius, *Dissertatio de Platonismo Philonis ;* Mosheim, *ad Cudworth. Syst. intellect.*, p. 641 ; Brucker, *Hist. Phil.*, t. II, p. 801, et t. VI, p. 452.

[4] S. Jérome (*Catal. Script. Eccl.*, c. XI) l'avait donnée le premier : « Aut Plato Philonem sequitur aut Platonem Philo : tanta est similitudo sensuum et eloquii ».

Philon a été un écrivain très fécond; nous avons perdu une partie de ses œuvres, et ce qui nous en reste est encore considérable[1]. La lecture en serait intéressante, attachante même, par le sentiment profondément religieux et d'une haute et pure morale qui les inspire, par la sincérité de l'émotion communicative de la pensée, par l'accent sympathique et chaud, quoique trop oratoire et même trop poétique, du style[2]. Mais l'exposition philosophique qui se meut toujours dans le détail et ne suit aucun cours régulier, aucun développement logique, et dont les thèses, amenées par les commentaires de passages de la Bible, se présentent au hasard, et sont tour à tour interrompues et reprises, ne se résume nulle part dans un ensemble méthodiquement lié, et flotte sans précision comme sans unité au gré de ses lectures. Ce qui nuit encore davantage à l'impression, c'est le procédé mécanique et la manière artificielle du développement. C'est toujours et partout à propos d'une phrase, d'un fragment de proposition, d'un mot isolé parfois du texte hébraïque qu'intervient un commentaire fondé sur les allégories les plus invraisemblables et les plus forcées; malgré leur ingéniosité et l'érudition qu'il atteste parfois, ce procédé constamment pratiqué, poursuivi sans relâche et sans mesure, devient vite rebutant et fastidieux, et j'avoue qu'il m'a fallu quelque courage pour continuer et terminer cette longue lecture[3].

Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 1) et Sozomène (*Hist. Eccl.*, I, c. 12) l'appellent pythagoricien; Eusèbe (*Hist. Eccl.*, II, ch. 4) dit qu'il suit les principes des écoles de Platon et de Pythagore : τῶν κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθάγοραν ἐζηλωκώς ἀγωγήν. Lui-même (*Qu. omn. prob. lib.*, 856, H) appelle l'ordre pythagoricien un chœur saint, ἱερώτατον θίασον.

[1] Il nous en reste 48. Eusèbe (*Hist. Eccl.*, II, c. 16) cite des *Quæstiones in Genesin et Exodum*, qui ont disparu. Des fragments, tirés de Jean Damascène et d'un manuscrit inédit d'un autre Jean, ont été publiés par Mangey, t. II, p. 646. Aucher, dans son édition, a publié les livres traduits de l'arménien. Conf. Steinhart, *Pauly's R. Encycl.*, t. V, p. 1499, sqq.

[2] Euseb., *Hist. Eccl.*, l. II. πολύς τε μὴν τῷ λόγῳ καὶ πλατὺς ταῖς διανοίαις, ὑψηλός τε καὶ μετέωρος ἐν ταῖς εἰς τὰς θείας γραφὰς θεωρίαις γεγενημένος, ποικίλην καὶ πολύτροπον τῶν ἱερῶν λόγων πεποίηται τὴν ὑφήγησιν.

[3] J'ai lu Philon dans l'édition de Pfeiffer, Erlangen, 1785, d'un format commode, mais malheureusement incomplète. J'ai dû avoir recours à celles de Hœschel, Paris, 1640, et de Mangey, Lond., 1742.

Et cependant Philon, même de son temps, a été beaucoup lu, admiré et imité [1]; il a exercé une influence profonde et générale : sur les chrétiens gnostiques, par exemple, par la transfiguration, fantastique et aventureuse, des grandes personnalités historiques de la Bible en symboles visibles et vivants de conceptions abstraites philosophiques, morales ou religieuses ; sur la Kabbale juive, au moins dans ses principes dominants [2] ; sur la fondation de la théologie dogmatique du Christianisme, théologie dont il est manifestement le précurseur [3], par ses théories mystiques de l'amour, de la grâce et même de la connaissance; enfin sur la transformation du système néoplatonicien, par le principe qui le guide inconsciemment, à savoir l'harmonie et l'unité de toutes les vérités, quoiqu'à mon sens on ait tort de le considérer comme le premier auteur de cette tendance philosophique nouvelle.

La philosophie de Philon est éclectique par essence : il se défend de toute innovation, de toute originalité; il ne se donne pas pour fin de ses travaux de découvrir la vérité : elle est trouvée; elle est contenue sous une forme dans les livres saints de la nation juive, et sous une autre dans les systèmes divers de la philosophie grecque ; son but est d'en démontrer le sens identique et l'harmonie intime et essentielle. Il ne tire rien de son propre fonds et il se borne, parmi les théories diverses et nombreuses auxquelles l'esprit humain peut arriver spontanément, à faire un choix inspiré par son profond amour, son ardent désir de savoir [4]. La Bible, que Dieu même

[1] Ceux qui n'étaient pas obligés de le lire en entier pouvaient prendre quelque plaisir à la lecture de quelques-uns de ses mémoires qui se présentent détachés et isolés, sans lien nécessaire entr'eux. Ewald est même d'avis qu'ils ont dû être séparés de trois grands ouvrages auxquels il ramène conjecturalement toute l'œuvre de Philon, précisément afin d'en rendre la lecture plus facile et plus agréable.

[2] Conf. Ad. Franck, *La Kabbale*, p. 293.

[3] L'évangile de Saint-Jean et la lettre aux Hébreux se meuvent dans le même cercle d'idées que Philon : « Crederes, dit Mangey (*Præf.*, p. XII, ed. Pf.), quum ipsum de ope divina loquentem perlegas, D. Paulum in manibus tenere ».

[4] Phil., *de Mund. Opif.*, p. 4, ed. Pf. οἴκοθεν μὲν οὐδὲν οὐδὲ πολλὰ (deest

a dictée à ses prophètes et surtout à Moyse, renferme à l'état latent le germe de toute science et les éléments de toute vérité [1]. Dieu leur a fait connaître la vraie nature des choses dans leurs principes les plus élevés, il leur a révélé la philosophie parfaite ; mais on ne doit pas nier que non seulement dans la science grecque, mais dans les traditions des mages de la Perse, les doctrines des gymnosophistes de l'Inde, on ne trouve, sur la philosophie naturelle comme sur la philosophie morale, des opinions vraies qui ne peuvent pas, en tant que vraies, ne pas s'accorder entre elles et avec les vérités contenues dans les Écritures saintes [2]. Néanmoins, malgré la différence des sources où il la puise et des tendances auxquelles obéit son esprit, la philosophie de Philon est grecque, non seulement par la langue dans laquelle elle est exposée, non seulement par les solutions qu'elle donne aux problèmes, toutes empruntées aux diverses écoles de la Grèce, mais surtout parce qu'elle affecte et réalise dans une certaine mesure, fort incomplètement sans doute, l'idée toute grecque de la philosophie, c'est-à-dire le besoin de contenter le désir universel de savoir inné à l'esprit humain, par un système général de conceptions logiques qui ne s'adressent qu'à la raison. Éclectique et grecque, cette philosophie a encore un caractère particulier et saillant qui la fait, plus que toute autre, rentrer dans l'objet spécial de cette histoire : elle est évidemment une psychologie, souvent sans doute théologique [3], mais essentiellement aussi anthropologique. Ce que Philon étudie et cherche à connaître, c'est l'homme, qui

in editis. Mangey inseruit ex fide Christophor. et Mss. Trinit. Cant.), ὀλίγα δ'ἀντὶ πολλῶν, ἐφ'ἃ τὴν ἀνθρωπίνην διάνοιαν φθάνειν εἰκὸς, ἔρωτι καὶ πόθῳ σοφίας κατεσχημένην.

[1] Id , *De Somn.*, 574, H. αὐτὸς (Deus) ἀρχὴ καὶ πηγὴ τεχνῶν τε καὶ ἐπιστημῶν. *De M. Opif.*, 4, Pf. Μωσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ'αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθείς.

[2] Phil., *Qu. omn. prob. lib.*, 876, H. ἐν Πέρσαις τὸ Μάγων, οἳ τὰ φύσεως ἔργα διερευνώμενοι πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας... ἐν Ἰνδοῖς δὲ τὸ γυμνοσοφιστῶν, οἳ πρὸς τῇ φυσικῇ καὶ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν διαπονοῦντες.

[3] Joseph., *de Bell. Jud.*, II, 8, 11, περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν.

est éminemment un esprit, dans ses rapports avec Dieu, qui est l'esprit même. Ce n'est pas seulement dans la fin qu'il se propose que se manifeste le caractère psychologique de sa philosophie; c'est encore dans le double mobile qui l'inspire et le conduit. C'est d'abord chez l'homme un état psychique déterminé, l'amour de Dieu, ou la piété, sentiment si profond et si puissant chez lui que seul il a pu lui donner le courage d'aborder une tâche qu'il sait au-dessus de ses forces; en second lieu, un autre état psychique, l'amour de la science, le désir désintéressé de savoir[1], qui s'empare, comme par une sorte de possession, de l'âme humaine. La science est le plus grand des biens, et des sciences la plus excellente est la philosophie, née du désir de voir et de savoir, qui ne connaît pas de satiété[2]. L'esprit humain, en effet, est avide de connaître quelle est l'essence des choses visibles, si elles sont increées ou créées, et dans ce cas quelle est leur origine, si elles ont eu un commencement; quelle est la nature du mouvement, quelles sont les causes et les forces qui président au fonctionnement régulier et sage des choses particulières[3]. Et notre âme, quelle est son essence? Est-ce un pneuma, est-ce le sang, ou un corps quelconque? Si elle n'est pas un corps, et certes elle n'est pas un corps, en est-elle la limite, πέρας, la forme, εἶδος, un nombre, une entéléchie, une harmonie, ou enfin quelque chose d'un autre être qu'elle-même[4]? Et d'où vient-elle? Est-elle engendrée en même temps que le corps, εὐθύς? Ou bien est-elle un être distinct introduit en nous du dehors[5], ou encore une sorte d'essence chaude en nous que condense et solidifie l'air enveloppant, d'où son nom, ψυχὴ παρὰ τὴν ψύξιν? Quand l'avons-nous reçue? Existait-elle avant notre naissance, existera-t-elle après notre

[1] Phil., *De M. Opif.*, t. I, p. 4, Pf. ἕνεκα τοῦ θεοφιλοῦς καὶ ὑπὲρ δύναμιν ἐπιτολμητέον λέγειν... ἔρωτι καὶ πόθῳ κατεσχημένην (τὴν ἀνθρωπίνην διάνοιαν).
[2] Phil., *de M. Op.*, t. I, p. 32, Pf. πολλὴν ἀπληστίαν τοῦ θεωρεῖν.
[3] Id., *de Cherub.*, t. II, 60, Pf.
[4] *De Somn.*, p. 14, t. V, Pf.
[5] *De Somn.*, id, id., p. 16. ἔξωθεν εἰσκρίνεται.

mort ? Que devient-elle alors ? Périt-elle en même temps que le corps ou subsiste-t-elle toujours et éternellement, ou seulement quelque temps après lui ? A-t-elle un siège déterminé dans le corps, et ce siège est-ce le cœur ou la tête ? Ces connaissances n'ont pas pour fin unique de satisfaire une curiosité vide et vaine : elles ont les conséquences les plus considérables et les plus heureuses pour la vie humaine, et sont la fonction qui convient le mieux à la noblesse de l'homme[1]. Et ce n'est pas tout : cédant à l'amour de la science qui ne connaît pas de limites[2], l'esprit humain, non content de chercher à connaître les choses qui sont proches de lui, τὰ ἐγγὺς ἑαυτοῦ, de connaître les organes et les fonctions des sens, de se connaître lui-même[3], peut s'écarter de la considération des choses terrestres ; il peut vouloir monter dans la nue, μετεωροπολῇ, se porter vers la recherche et la connaissance du monde entier et de ses parties, et s'élevant plus haut encore, chercher à sonder l'insondable, à pénétrer le divin, τὸ θεῖον, à connaître sa nature et son essence[4]. La nourriture de l'âme est la science[5].

Mais quel est l'objet dernier, suprême, vrai et réel de la science ? car elle n'est en elle-même qu'une route, quoique ce soit la route large, droite, royale ; où aboutit-elle ? A Dieu. La science, c'est la science de Dieu, l'intuition, la vue de l'être en soi[6], et, à son défaut, de son image, et au-dessous de cette science des objets supra-sensibles, la connaissance de son œuvre la plus parfaite, de ce monde[7]. Philosopher n'est

[1] *De Cherub.*, t. II, p. 32, Pf. δι'ὧν ἕκαστα οἰκονομεῖται (terme stoïcien)... ου τελειότερον οὐκ ἦλθεν εἰς τὸν ἀνθρώπινον βίον. *De Somn.*, t. V, Pf., p. 26. μάθημα βιωφελέστατον,.. ἁρμόττον ἀνθρώπῳ μόνῳ.

[2] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., p. 292. δι'ἔρωτα ἐπιστήμης ἄλεκτον.

[3] *De Somn.*, id., id., p. 26. μᾶλλον δὲ σαυτὸν... ἐρευνῆσον. *Id.*, p. 28. γνῶθι σαυτόν.

[4] *Id.*, id.

[5] *Id.*, p. 346.

[6] *De Conf. ling.*, 20, p. 358, Pf. ἐφίεσθαι μὲν τοῦ τὸ ὂν ἰδεῖν.

[7] *De Post. Caïn.*, 302, Pf. ἡ πρὸς αὐτὸν ὁδός... τὴν βασιλικὴν ὁδὸν ἣν ἀληθῆ καὶ γνήσιον ἔφαμεν εἶναι φιλοσοφίαν *Qu. D. s. immut.*, 450, Pf. ταύτην ἴσθι

autre chose que l'effort de l'esprit humain pour voir clairement tous ces objets.

Mais pour se mettre en marche sur cette route, pour avoir la force de la reconnaître et de la parcourir jusqu'à son terme, il ne faut pas que l'homme compte uniquement sur sa raison sensible, αἰσθητὸς λόγος, qui lui vient de la nature : il faut une raison éclairée, illuminée, communiquée par Dieu même[1]. La raison et la sensation sont sans doute des critériums de la vérité de nos conceptions, mais ce sont des critériums faillibles et insuffisants. Ce n'est ni à nos organes de perception ni à nos facultés rationelles, qui sont des parties de nous-mêmes, qu'il faut demander la vérité : la vérité et toute vérité est un don de Dieu, δωρεαὶ πᾶσαι[2]. Nous ne nous élevons pas de nous-même à elle ; elle descend vers nous. La loi mosaïque la contient tout entière, et elle a été donnée par Dieu au grand prophète ; et même dans ce livre où elle est écrite, elle ne saurait être entendue et comprise par une âme humaine, si cette âme n'est pas saisie et possédée par Dieu, si elle ne connaît pas l'inspiration de l'enthousiasme divin[3]. Cet état psychique, sorte de délire sacré, qui supprime la conscience et la liberté des mouvements propres de l'âme, et qui fait que Dieu opère seul en nous, n'est pas, comme on pourrait le croire, un élan impétueux et tumultueux, un vertige ; c'est au contraire un mouvement interne plein de calme et de paix ; c'est au fond un retour de l'âme en elle-même, où elle voit la vérité comme dans un miroir où Dieu se reflète, à l'abri des perceptions externes, des agitations sensibles et même des mouvements de l'activité et de la volonté propres. Nous n'arrivons à cet état extatique, à cette illumination de l'esprit par la grâce divine, que lorsque *notre*

σοφίαν· διὰ γὰρ ταύτης ὁ νοῦς ποδηγετούμενος, εὐθείας καὶ λεωφόρου ὑπαρχούσης ἄχρι τῶν τερμάτων ἀφικνεῖται· τὰ δὲ τέρματα τῆς ὁδοῦ γνῶσίς τε καὶ ἐπιστήμη θεοῦ.

[1] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., p. 346.

[2] *De Conf. Ling.*, t. III, Pf., 370.

[3] *Qu. omn. prob. lib.*, 877, c. H. ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.

esprit, ὁ μὲν ἡμέτερος νοῦς, se couche et s'endort[1] ; car tant qu'il est éveillé et rayonne de sa propre lumière, c'est un signe que nous ne sommes pas possédés de l'esprit divin. C'est alors comme un vin pur qui abreuve et enivre l'âme, mais d'une ivresse divine, plus sobre que la sobriété même[2].

Et cet état d'âme n'est pas une fiction psychologique, une hypothèse de philosophe : Philon la décrit et l'affirme, parce qu'il l'a, dit-il, connu personnellement et éprouvé. Il déclare qu'il a été lui-même initié aux grands mystères de Moyse[3], que son âme est habituellement saisie de l'esprit divin qui lui fait entendre des choses qu'elle n'aurait pas pu ni su pressentir ou deviner et dont il a quelque peine à réveiller le souvenir[4]. Il entend encore retentir l'écho de la voix habituelle de cet esprit qui, sans figure et invisible, s'approche de lui, lui parle et le met dans cet état d'exaltation, d'excitation intellectuelle qu'éprouvent les Corybantes[5]. « Je ne rougirai pas d'avouer, dit Philon, ce que j'ai maintes fois éprouvé moi-même. Lorsque je me mettais, comme à l'ordinaire, à écrire sur quelque sujet de philosophie et que j'avais conscience de savoir très exactement ce qu'il fallait dire, je reconnaissais l'impuissance et la stérilité de mon esprit, je me sentais incapable de rien faire ; j'accusais ma propre intelligence et j'admirais la puissance de celui qui l'ouvre et la ferme à son gré. D'autres fois, au contraire, quand je me

[1] *Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., p· 118. ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται παρὰ τὸ εἰκός, ἔκστασις ἡ ἔνθεὸς ἐμπίπτει κατοχωτική τε καὶ μανία. *De Migr. Abrah.*, t. III, Pf., p. 498. ἀναχωρήσας ὁ νοῦς .. ὑπεξελθῶν ἑαυτῷ προσομιλεῖν ἄρχεται... ἐνθουσίᾳ... ἐνηρεμήσατε καὶ σχολάσατε, et c'est alors que vous connaîtrez immédiatement votre propre essence, et que vous aurez la science de Dieu et de ses œuvres. *Id.*, p. 496.

[2] *Leg. Alleg.*, t. I, p. 290. ἵνα κατάσχετοι γένωνται θείᾳ μέθῃ νηφαλεωτέρᾳ νήψεως αὐτῆς.

[3] *De Cherub.*, t. II, Pf., p. 28. παρὰ Μωσεῖ μυηθεὶς τὰ μέγαλα μυστήρια.

[4] *Id.*, id., p. 16. ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεολήπτεσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι.

[5] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 208. ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καί φησιν... C'est manifestement le démon de Socrate, mais appliqué à la science et se confondant avec le délire philosophique, μανία, l'état de verve et d'inspiration qu'a décrit et analysé Platon.

mettais au travail l'esprit vide, je le sentais subitement se remplir ; les pensées y tombaient comme la pluie ou la neige ; j'oubliais les lieux, les personnes, moi-même, et ce que je disais et ce que j'écrivais : j'étais dans l'état d'un corybante saisi du souffle divin[1]. »

Sans cette assistance, l'homme ne peut rien connaître, ni lui-même, ni Dieu, ni le monde. Elle est la condition nécessaire de la connaissance. Le prophète ne dit rien de lui-même et rien qui lui soit personnel, ἴδιον ; il parle et c'est un autre qui lui souffle ses pensées et ses paroles[2]. Cette condition n'est pas un privilège : si les méchants ne peuvent pas connaître cette faculté de l'enthousiasme[3], tous les hommes vertueux et purs peuvent en jouir[4].

Par conséquent elle n'est pas gratuite : elle est elle-même conditionnée par la vertu, et cette vertu consiste dans la piété et dans la foi qui nous colle, pour ainsi dire, à Dieu et unit notre pensée à l'essence éternelle[5]. Obéir à Dieu, c'est la vertu ; s'unir à lui, c'est la science, qui est ainsi le rapport, le lien substantiel de la pensée humaine à la pensée divine[6]. L'inspiration est soumise même à d'autres conditions : pour mériter de la recevoir, l'âme doit prendre cer-

[1] *De Migr. Abr.*, t. III, Pf., p. 426. ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν. On ne peut guère mieux décrire les caprices de la veine d'inspiration que connaissent tous ceux qui ont essayé, dans un ordre quelconque de composition, de produire. Il y a évidemment une sorte ou un moment d'inconscience dans toute œuvre de création intellectuelle ; mais n'y a-t-il pas aussi un moment de réflexion, d'attention, de conscience ? La volonté et la raison sont-elles incapables absolument de dompter la folle du logis et de lui imposer une règle et une méthode ? Il y a une discipline de l'extase même religieuse ; à plus forte raison il y a une discipline de l'extase philosophique et poétique, et l'on peut dire que sans cette puissance maîtresse qui règle et gouverne l'inspiration, qui en réprime la fougue et les ardeurs, en stimule et en réveille les langueurs et les défaillances, il n'y a ni grand philosophe, ni grand poète, ni grand artiste

[2] *Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., p, 116. ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου.

[3] *Id.*, id. μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσίᾳ.

[4] *Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., p. 116. παντὶ δὲ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ.

[5] *De Migr. Abr.*, t. III, Pf., 472. τίς οὖν ἡ κόλλα ; τίς ; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν. *De Monarch.*, Mang., 221 : « La piété est une condition de l'enthousiasme ».

[6] *De Migr. Abr.*, t. III, id., p. 470. τὴν τῆς ψυχῆς πρὸς τὰ θεῖα δόγματα παριστὰς ἀκολουθίαν. Le mysticisme philosophique des Alexandrins est déjà là tout entier.

taines formes, certaines dispositions, certaines habitudes que Philon appelle τρόποι ψυχῆς[1], et pour la possession de ces qualités psychiques, qu'on appelle des grâces, χάριτες, soit parce Dieu a donné à notre espèce par un don gratuit ces trois facultés, δυνάμεις, soit parce qu'elles se donnent pour ainsi dire elles-mêmes à l'âme pensante[2], trois choses sont requises : d'abord la nature, φύσις ; puis l'éducation, μάθησις, διδασκαλία, et enfin la pratique, l'exercice, le travail, l'effort, ἄσκησις, qui se conditionnent et se complètent mutuellement, car chacune d'elles serait inutile et impuissante sans l'autre[3]. Par ces trois forces réunies, nous pouvons acquérir l'ensemble et le système des connaissances particulières qui mettent l'âme dans l'état le plus propre[4] à connaître le plus sublime objet de la connaissance, Dieu, et qui sont comme l'initiation, la préparation à la purification, vraie beauté de l'âme, par laquelle elle peut arriver à connaître l'un, l'être, l'incréé, dont elle se rapproche, et par lequel elle est comme embrassée[5].

Ces études préparatoires, ces connaissances d'initiation, προ-

[1] *De Abrah.*, t. V, Pf., p. 254.

[2] *Id.*, id., ἢ παρ'ὅσον αὗται δεδώρηνται ψυχῇ λογικῇ ἑαυτάς. Je pense que Philon veut parler ici des dons naturels de l'esprit, qui ne sont le résultat ni d'une intervention divine particulière, ni d'un effort de la volonté humaine.

[3] *Id.*, id. *De Somn.*, t. V, Pf., p. 6. Toutes les sciences se tiennent et se lient les unes aux autres, et c'est ce lien qui empêche qu'aucune ne puisse être enfermée et circonscrite dans les limites précises et immuables. Elles n'ont pas de commencement ni de fin absolus, τὰ τέλη τῶν ἐπιστημῶν... ἀνεύρετα παντελῶς. C'est ce qui fait qu'elles peuvent se développer et s'accroître, s'enrichir et s'élargir ; c'est ce qui fait qu'un grammairien est plus savant qu'un autre grammairien, τὸ σοφίας γένος ἀπερίγραφον καὶ ἀτελεύτητον εἶναι. Et de même que l'homme est impuissant à poser une limite à une science quelconque, de même il est impuissant à lui trouver un principe, une racine, un fondement. Les commencements premiers, les origines de toutes choses, c'est la nature qui les fournit (*Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., 52). Τεχναῖς δὲ καὶ ἐπιστήμαις οὐ πηγὴ καὶ ῥίζα καὶ θεμέλιος φύσις ἡ παντ'ἐποικοδομεῖται τὰ θεωρήματα ;

[4] *De Cherub.*, t. II, Pf., p. 54. ψυχὴ ἐπιτήδειος... ἡ τῶν ἐγκυκλίων ἐπιστήμη τὸν ψυχικὸν οἶκον ἅπαντα διακοσμεῖ... προκοσμήματα.

[5] *Id.*, p. 56. *De Plant. Noah*, t. III, Pf., p. 114. ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς... ἓν μόνον εἶδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον ᾧ προελήλυθεν ὑφ'οὗ καὶ προσείληπται, comme par une loi d'attraction mutuelle. *De Somn.*, t. V, Pf., p. 20. θεραπεύειν τὸ ὄν.

κοσμήματα, sont : 1. La grammaire, c'est-à-dire les connaissances littéraires ; 2. La poésie ; 3. L'histoire ; 4. La géométrie ; 5. La musique. Ces sciences générales, encyclopédiques, qui ont toutes un rapport à la nature, φυσιολογία, ne sont qu'une science moyenne, μέση, d'où il faut s'élever à la science vraie, à la sagesse, à la philosophie, le plus grand des biens, et qui consiste au fond dans l'amour de Dieu. L'amour est le terme où aboutit et en même temps s'évanouit la science même[1].

Quelle est cette philosophie ? l'art des arts, τέχνη τεχνῶν[2]. Philon la constitue, d'après la tradition grecque, de trois parties : la physique, la morale et la logique ; la physique est le champ ; la morale, les fruits ; la logique est comme le mur d'enceinte et le rempart qui les défend de toute attaque, en expliquant les termes, en refutant les arguments sophistiques et en leur opposant des démonstrations invincibles[3].

Parlons d'abord de la physique, c'est-à-dire des principes de la nature des choses, qui comprend ainsi ce que nous appelons la métaphysique. Il y a *nécessairement*[4] dans les êtres une cause agissante[5], αἴτιον δραστήριον, et une cause passive, παθητικόν, la matière, ὕλη ou οὐσία, chose morte sans qualité, sans forme et sans figure. Une distinction plus

[1] *De Sacrif. Abr.*, t. II, Pf., p. 32 αἴτιον... τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ (φιλοσοφίας). *De Cherub.*, t. II, Pf., p. 4. ἀντὶ φυσιολογικοῦ γένηται σοφὸς καὶ φιλόθεος. *Id.*, p. 64. ὁ μὴ φυσιολογίας ἀμύητος εἰς ἐπιστήμην ὠφελῆται.

[2] *De Ebriet.*, t. III, Pf., p. 208.

[3] *De Agricult.*, t. III, Pf., p. 8. Il connaît et applique aussi parfois (*Qu. omn. prob. lib.*, 877, c. ; 889, b. H.) la classification d'Aristote en philosophie spéculative ou théorétique et philosophie pratique. On trouve encore une autre division (*De Ebriet.*, t. III, Pf., 208) : La philosophie a de nombreuses espèces, qui se diversifient d'après les différents objets qu'elle se propose ; l'une traite de l'être, τοῦ ὄντος ; l'autre du ciel, des phénomènes célestes : c'est la physiologie. La météorologie s'occupe de l'air, des modifications qu'il éprouve. Une troisième, l'éthique, qui a pour objet de régler et de dresser les mœurs de l'homme, comprend l'économie et la politique, et la politique elle-même se divise en science législative et science royale ou science du gouvernement.

[4] Cette nécessité est évidemment une loi de notre entendement ; c'est le principe de causalité.

[5] *De Mund. Opif.*, t. I, Pf., p. 6. *De Profug.*, 479, b. H. ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρόν. *Qu. rer. div. hær.*, 500, c. H. ἄμορφος. *De Profug.*, 451, d. ἄποιος, καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος οὐσία.

précise porte à quatre le nombre des causes : 1. La cause ὑφ' οὗ, la véritable cause ou plutôt le véritable causant, τὸ αἴτιον ; 2. La cause ἐξ οὗ, la matière ou les quatre éléments ; 3. La cause δι' οὗ, ou instrumentale, τὸ ἐργαλεῖον ; 4. La cause δι' ὅ, ou αἰτία, ou la cause finale [1].

Ces causes sont, et elles sont nécessairement des êtres : le premier de ces êtres, le seul qui soit vraiment cause est le Νοῦς du Tout, supérieur à toute vertu, à toute science, au beau et au bien même, Dieu. Le second est un être inanimé, sans âme, ἄψυχον, immobile par lui-même, désordonné, inégal, en lutte avec lui-même[2], privé de toute perfection et par suite capable de devenir toute chose [3], le non être [4], le vide, le pauvre [5], l'obscur[6], mais qui mû, formé, vivifié, animé, ψυχωθέν, par le Νοῦς, et transformé par lui devient cette œuvre parfaite, admirable, le monde, qu'il est absurde de se représenter increé [7]. Ainsi nous ne pouvons nous empêcher de poser d'abord Dieu, puis la matière qui coexiste à Dieu, et enfin le monde que nous connaissons et qui est l'effet de l'action de Dieu sur la matière.

Mais ce Dieu, quel droit avons-nous d'affirmer son existence ? Que savons-nous de son essence et de ses attributs, et nous est-il seulement possible de les connaître ? De ces questions la première, à savoir s'il y a un Dieu, est facile à résoudre : le spectacle du monde, de ses phénomènes et de ses lois éveille naturellement et nécessairement la pensée qu'il a un père, un chef, un créateur [8]. Ce monde a été créé ; c'est un effet, c'est une œuvre d'art ; l'esprit ne peut le concevoir sans concevoir un créateur, une cause, un artiste.

[1] *De Cherub.*, t. II, Pf., p. 62. Au fond, il n'y en a qu'une seule : c'est la cause efficiente, *Leg. Alleg.*, 62, a. H. ἑνὸς ὄντος αἰτίου τοῦ δρῶντος.

[2] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 6.

[3] *De M. Opif.*, 4, e. H. *De Creat. princ.*, 728, b. H. *De Plant. N.*, 214, b. *De Vict. off.*, 857, e.

[4] *De M. Op.*, 5, e. H.

[5] *De M. Op.*, 18, d. K. *Leg. All.*, 62, d. *De Creat. princ.*, 788, b. H.

[6] *Leg. All.*, 48, b. H.

[7] *De Creat. princ.*, l. l.

[8] *De Monarch*, 815, H.

C'est donc par les choses autres que lui que nous acquérons la notion de Dieu, et que nous affirmons qu'il existe. C'est par son ombre mobile que nous connaissons ce qui demeure[1]. Mais son existence est la seule chose que notre raison même puisse connaître de lui ; en dehors de cela, nous n'en savons rien[2]. Nous n'avons en nous aucune force, aucun organe, aucun sens par lesquels nous puissions nous le représenter, nous l'imaginer ; son essence échappe à toutes les facultés humaines[3]. Du monde créé et phénoménal nous nous élevons à la notion d'une cause de ce monde, d'un incréé ; de cette ombre qui passe et qui change à ce qui ne change pas, à ce qui demeure, à ce qui est, τὸ ὄν[4]. Le monde est un miroir dans lequel l'esprit se représente Dieu comme l'agent créateur et la Providence des choses, et où il demeure comme dans son temple[5] ; car il a tendu, étendu et prolongé ses puissances et son esprit, πνεῦμα, à travers la terre, l'eau, l'air et le ciel pour créer le monde[6]. Cette connaissance que Dieu est, qu'il y a une cause réellement existante de l'univers des choses est la limite nécessaire et suffisante de la science humaine ; il ne lui est pas possible d'aller plus haut ni plus loin. Chercher à pénétrer l'essence, la nature, les qualités de Dieu, c'est le comble de la folie[7]. Dieu supérieur au bien[8], anté-

[1] *De Mut. Nom.*, 579, H. τὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων διδασκαλίαν. *Leg. Alleg.*, 107, H. ἀπὸ τῶν γεγονότων... διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες. . ἀπὸ τῶν γεγονότων αἴτιον γνωρίζει ὡς ἂν ἀπὸ σκιᾶς τὸ μένον.

[2] *Qu. D. immut.*, 282, H. ὁ δὲ ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· ὕπαρξις γάρ ἐστιν ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τὸ δὲ χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν.

[3] *De Mon.*, 816, H. ἡ εὕρεσις αὐτοῦ διαφυγῇ τὴν ἀνθρωπίνην δύναμιν.

[4] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 20.

[5] *De Somn.*, t. V, Pf., 98. δύο ἱερὰ θεοῦ... ἓν μὲν ὅδε κόσμος... ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή. Saint-Paul, *Corinth.*, III, 16. « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu... le temple de Dieu est saint, et c'est vous qui êtes ce temple. »

[6] *De Conf. ling.*, t. I, p. 425. Mang, τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέρος τε καὶ οὐράνου τείνας. *De Nom. mut.*, id., t. I, p. 582. τῶν δὲ δυνάμεων ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν. *De Mund. Incorr.*, d., M., t. II, p. 511. πνευματικὸς τόνος.

[7] *De Post. Caïn.*, 258, H. περαιτέρω δὲ... διωλύγιός τις ἠλιθιότης.

[8] *De Vit. Cont.*, 472, H. τὸ ὂν ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον. *De Præm.*, p. 11, H. ἐκεῖνο μὲν γὰρ ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον.

rieur à la monade, plus simple et plus pur de mélange que l'un, sans aucune multiplication ni composition, ne peut être vu et conçu que par lui-même, et par conséquent ne peut l'être par aucun autre. Il n'a de rapport qu'avec lui-même, et en tant qu'être pur, il n'est pas de l'ordre des relatifs[1]. Il n'a pas même de nom qui le désigne proprement, si ce n'est ce nom : l'être, τὸ ὄν[2]. Il est l'être au sens le plus universel du mot[3], l'être le plus universel[4]. Son essence consiste uniquement dans l'existence. Il ne peut entrer dans aucune des catégories, qui sont les conditions de la connaissance humaine; il échappe à toutes les déterminations de l'être, à toutes les qualités qui le spécifient, πάσης ποιότητος; il est ἄποιος[5]. Il est donc invisible et incompréhensible à l'homme, et si l'on dit qu'il est intelligible, νοητός, il faut entendre non pas qu'il est conçu et connu par l'homme, mais que s'il pouvait l'être, il ne le serait que par la raison, Νοῦς.

Malgré ces affirmations répétées que, de Dieu, précisément parce que seul il possède l'être, seul il est l'être, l'homme ne peut comprendre que l'existence seule, sans aucune détermination caractéristique de sa nature[6], nous allons voir que par une contradiction très faiblement expliquée, mais sans laquelle toute sa théologie s'évanouirait dans le vide, et se réduirait à un seul mot, Philon lui donne des attributs très positifs et même très nombreux. Si l'on dit que

[1] *De Præm. et pœn.*, 414, H. ἀμήχανον ὑφ'ἑτέρου τινὸς θεωρεῖσθαι, διότι μόνον θέμις αὐτὸν ὑφ'αὑτοῦ καταλαμβάνεσθαι.

[2] *De Nom. Mut.*, 582, H. τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι.

[3] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 104. ἀλλ' ᾗ μόνον τὸ ὄν.

[4] *Leg. Alleg.*, p. 82, H. τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός.

[5] *Qu. D. immut.*, 281, H. καθ'ἑαυτὴν ἀπροσδεᾶ καὶ ἁπλῆν φύσιν... ἀμιγῆ καὶ ἀσύγκριτον. *Leg. Alleg.*, 1087, H. ἀμιγὴς ἄλλῳ... οὐ σύγκριμα. *Id.* t. I, Pf., 142. ἄποιος ὁ θεός.

[6] *Qu. D. immut.*, 281, H. ἓν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτοῦ... ἦν τὸ ψιλὴν ἄνευ χαράκτηρος ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι. *Qu. det. pot. insid.*, p. 222, H. ἡ μὲν θεοῦ (ἀρετὴ) πρὸς ἀλήθειάν ἐστι κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα... μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν. *De Monarch.*, 817, H. μήτ'οὖν ἐμὲ μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν... δυνήσεσθαι καταλαβεῖν... οὐκ ἂν ἴσχυσα δέξασθαι τὸ τῆς σῆς φαντασίας ἐναργὲς εἶδος.

l'homme ne peut comprendre Dieu, il faut ajouter : avec sa raison propre, et il faut faire au moins une exception ; il y a eu certainement un homme, Moyse, qui a pu voir l'essence invisible, qui a monté dans la nue, τῆς ἀειδοῦς φύσεως θεατὴς καὶ θεόπτης [1], qui, traversant la région des ombres, a pu voir Dieu, le saisir par lui-même et en lui-même, ἐν σοὶ τῷ θεῷ, parce que Dieu s'est manifesté à lui. Les manifestations de Dieu, ἐμφάσεις, qui apparaissent dans les choses visibles, se dissipent et s'évanouissent ; mais celles qui apparaissent dans l'incréé lui-même demeurent invariables et éternelles ; on a de lui alors une manifestation claire et certaine [2].

Mais non seulement Moyse a pu contempler cette manifestation, cette révélation divine. Tout homme parfait, parfaitement purifié, initié aux grands mystères pourra comme lui voir Dieu, mais d'une vue rapide et instantanée [3]. Il écartera de sa pensée toutes les choses du devenir, et s'élevant au-dessus de l'idée du bien, et même de l'idée de l'un, dans la profondeur intime de son âme et de sa raison, il connaîtra l'incréé, τὸ ἀγέννητον, l'un pur et unique, en s'approchant de lui, en se mettant en contact avec lui, en se laissant comme embrasser par lui [4]. C'est l'union de l'âme humaine avec Dieu dont elle est une partie, μέρος, dans une unité momentanée, rapide, rare, mais réelle quoiqu'imparfaite [5] ; c'est cet état de perfection intellectuelle, humaine encore, c'est-à-dire relative, extase et délire qu'accompagne une sorte de mutisme, νάρκη, qui seul permet la vision, l'intuition de Dieu [6]. Mais l'esprit de Dieu,

[1] *De Mut. Nom.*, 579, H. *Leg. Alleg.* 79, H.

[2] Il y a donc une manifestation, ἔμφασις, non seulement directe, immédiate, mais purement intelligible de l'intelligible. On ne comprend guère comment cette manifestation invisible de l'invisible peut différer de son objet.

[3] *Leg. Alleg.*, p. 107, H. τελεώτερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς.

[4] *De Plant.*, p. 223, H. τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον ᾧ προσελήλυθεν, ὑφ'οὗ καὶ προσείληπται.

[5] *De Vit. Cont.*, 610, H.

[6] *De Præm. et pœn.*, 629, H. L'âme humaine devenant ainsi semblable à Dieu, n'a

τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα[1], qui en pénétrant la raison humaine l'illumine et y imprime une trace, un rayonnement de sa splendeur[2], une effigie, un sceau de sa propre essence[3], ne peut pas demeurer éternellement ni même longtemps en elle. Il y séjourne quelquefois et quelque temps chez les plus insensés des hommes qui ont toujours, bon gré mal gré, quelque idée de Dieu; mais en aucun d'eux, même les plus parfaits, il ne demeure. Cet esprit de Dieu, qui dans la cosmopée de Moyse signifie un air vital flottant sur les eaux, veut dire ici la science pure et sans mélange, essence même de Dieu, esprit indivisible qui se communique à tous et à tout, sans rien perdre de lui-même, sans cesser de rester en lui-même[4].

C'est à cette communication directe ou indirecte que Philon sans doute rapportait ce qu'il nous apprend de Dieu, et ce qu'il en a appris lui-même, soit de Moyse soit des autres sages qui en ont pu jouir. Dieu n'est ni le monde ni l'âme du monde[5]; mais il le pénètre non pas seulement de sa pensée, comme le fait l'homme, mais de sa substance[6]; il n'est pas dans l'espace ni dans le temps; il n'est pas dans le temps, puisqu'il est éternel[7]; il n'est pas dans l'espace, car il n'a pas de lieu qui le puisse contenir, pas même le monde; il est son lieu à lui-même; il se remplit de lui-même et se suffit à lui-

plus, pour le concevoir et le connaître, qu'à se connaître et se concevoir elle-même. La théologie a donc un fondement tout psychologique. Et en effet, tous les attributs que nous donnons à Dieu et par lesqnels nous en déterminons l'idée, nous les tirons de notre connaissance des choses et de l'analyse de notre conscience; l'idée de la perfection et de l'infini que nous y ajoutons est également une idée de notre raison.

[1] *De Gig.*, t. II, Pf., p. 364.

[2] *Id.*, id.

[3] *De Mundo*, t. II, 606, Mang. αὐτὴν (l'âme) τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου (de Dieu) δόκιμον εἶναι νόμισμα, οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ.

[4] *De Gig.*, t. II, Pf., 366. S. Paul., *Ep aux Rom.*, I, 19. « Ils (les hommes) ont connu ce qui peut se découvrir de Dieu, Dieu même le leur ayant fait connaître. »

[5] *De Migr. Abrah.*, 416, b. H.

[6] *Id.*, *id.*, 418 b., οὐκ ἐπινοίᾳ μόνον ἐπεξεληλυθέναι. ὥςπερ ἄνθρωπον, ἀλλὰ καὶ τῷ οὐσιώδει.

[7] *De M. Opif.*, 2. e,

même, et au contraire il remplit le monde entier de lui-même, le pénètre en toutes ses parties et tous ses éléments matériels à travers lesquels il tend ses puissances et son esprit, πνεῦμα, pour l'engendrer[1]. Il n'y laisse aucun espace vide de son essence; car qui pourrait trouver un lieu où Dieu ne soit pas[2]? Il n'est pas contenu par le Tout; c'est lui qui contient le Tout. Il est par suite étranger au mouvement, puisqu'il n'y a pas de lieu[3] qu'il puisse quitter pour aller en occuper un autre. Il est donc à la fois partout et nulle part; nulle part, parce que c'est lui qui a créé le lieu des corps; partout, parce que ses puissances remplissent la terre, l'eau, l'air et le ciel[4]. Il est de l'ordre de l'un, il est l'un même, la monade; aucune multiplicité n'est concevable en lui; il ne peut s'y ajouter rien ni d'égal ni de supérieur, car il n'y a rien de tel, ni d'inférieur, cela diminuerait sa nature. Il est même au-dessus de l'essence de l'un qui est un nombre; car le nombre est postérieur au monde que Dieu crée et la monade n'existe que par le Dieu un[5]. Il est un et cependant il est le Tout[6], c'est-à-dire sans doute l'unité du Tout, le Tout considéré dans son unité, ou la multiplicité ramenée à l'unité. En tant qu'absolument simple, Dieu est nécessairement immuable, en opposition aux êtres phénoménaux, au devenir, qui par essence est sujet au changement et ne demeure jamais le même[7].

[1] *De M. incorruptib.*, Mang., t. II, p. 511. πνευματικὸς τόνος; *de Nom. Mut.*, id., t. I, p. 582. δυνάμεων ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν; *Leg. Alleg.*, Mang., t. I, p. 50. τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ'ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου.
[2] *Leg. All.*, 1087, H.
[3] Philon donne trois sens au mot lieu, τόπος : 1. L'espace, χώρα, rempli par un corps; 2. Le Logos divin, rempli tout entier par Dieu de ses puissances incorporelles : c'est le lieu des idées (τόπος εἰδῶν de Platon), ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι'ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν; 3. Dieu lui-même, en tant qu'il contient tout et n'est contenu par rien, si ce n'est par lui-même (*de Somn.*, t. V, Pf., p. 30), χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸν, καὶ ἐμφερόμενος μόνος ἑαυτῷ.
[4] *De Conf. Ling.*, 339, e. ὑπὸ δὲ τοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ.
[5] *Leg. Alleg.*, I, 14, p. 52, M.
[6] *Leg. Alleg.*, 48, b. H. ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.
[7] *Qu. D. s. Immut.*, passim; *de Cherub.*, t. II, Pf., p. 40. τὸ μὲν θεῖον ἄτρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει μεταβλητόν; *de M. Opif.*, p. 2, e. H. Le monde mortel ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς, οὐδέποτε κατὰ τὰ αὐτα ὄν.

Tandis que la matière est soumise dans ses mouvements et transformations à des lois inflexibles et nécessaires, Dieu est volonté, est liberté[1]. Dieu est lumière, non seulement lumière, mais l'archétype de la lumière, et mieux encore, antérieur et supérieur à l'archétype de la lumière[2] C'est le soleil intelligible, νοητὸς ἥλιος[3].

Ainsi, malgré le principe de l'incompréhensibilité de Dieu, malgré l'impossibilité pour la raison humaine de lui donner aucune détermination positive, parce qu'il s'élève au dessus de toutes, nous voyons déjà que Philon lui en accorde un fort grand nombre. Mais de plus cet esprit universel, cette raison du monde, ὁ Νοῦς τῶν ὅλων, agit, crée, administre, conserve l'univers, et cette activité créatrice appartient aussi nécessairement à son essence que l'acte de brûler appartient au feu[4]. La création continue est donc un acte nécessaire de la nature divine, et non un acte libre de sa volonté.

Il n'est pas difficile de voir les contradictions que contiennent ces déterminations de l'essence de Dieu : non seulement elles se contredisent souvent les unes les autres, mais elles contredisent le principe même, d'où semble partir toute la philosophie de Philon. La plupart des attributs donnés à Dieu le rapprochent de la raison universelle et génératrice des Stoïciens; c'est un panthéisme qui incline même au matérialisme, puisque tout être, toute vie, toute perfection dépendent de lui, puisque toute génération, tout devenir remonte à lui, comme à sa dernière et unique cause. Il est à la fois l'un et le tout, τὸ πᾶν. Dieu est toute l'âme de l'homme, comme nous l'avons déjà vu et le verrons mieux encore; il est toute la réalité essentielle de la matière où il se tend, et qui n'est presque que la tension de son esprit, πνευματικὸς τόνος; le

[1] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 208. ὁ μὲν θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία.
[2] *Id.*, 576, e. H. ὁ θεὸς φῶς ἐστιν.
[3] *De Carit.*, 714, e. H.
[4] *Leg. Alleg.*, I, 44. Mang. παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς· ἀλλ'ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν.

corps de l'homme lui-même n'est ce qu'il est que par des forces qui viennent de l'âme et en sont le rayonnement[1]. Comment accorder ces conceptions d'un caractère tout stoïcien[2], avec le principe monothéiste jusqu'à l'anthropomorphisme qui domine toute la théologie juive, à laquelle Philon prétend rester scrupuleusement fidèle? Ce qu'il y a de plus curieux à observer, c'est que c'est dans et par l'interprétation de la Bible, dans les commentaires, par l'allégorie, des passages les plus importants des livres saints que Philon croit trouver les doctrines qui en renversent les principes les plus manifestes et les plus clairs. Il n'est pas certain, rien du moins ne révèle que notre philosophe ait eu conscience de ces difficultés logiques : son procédé de travail lui en a peut être caché à lui-même la gravité; peut-être aussi trouvait-il une conciliation entre ces oppositions contradictoires dans la théorie assez compliquée, peu fixe et mal déterminée, des puissances divines, dont nous allons parler.

Philon explique pourquoi il pose ces puissances qui vont procéder à la création immédiate des choses. C'est que c'est de la matière que Dieu devait tout créer et qu'il n'y pouvait pas toucher lui même. Il est impie de croire que le Dieu bienheureux et dont la pensée constitue l'essence, se mit en contact avec la matière indéterminée et désordonnée; c'est pourquoi il s'est servi de puissances incorporelles, dont le nom propre est *les Idées*, pour que chaque genre d'êtres reçut la forme qui lui convient[3].

[1] *De Profug.*, t. IV, Pf., p. 304. Notre raison, τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν, est semblable à une source qui envoie, comme par les veines de la terre, et, pour ainsi dire, épanche aux organes de nos sens leurs facultés et puissances respectives, δυνάμεις πολλὰς... ἄχρι τῶν αἰσθήσεων ὀργάνων ἀνομβροῦν... ἀποστέλλει. C'est la théorie stoïcienne de l'origine des facultés.

[2] Ce caractère stoïcien s'exprime dans le principe de la causalité universelle de Dieu, et dans le fait qu'il s'identifie avec la cause efficiente.

[3] *De Vict. offer.*, 857, e., 858, a. ἐξ ἐκείνης γὰρ (τῆς ὕλης) πάντ'ἐγέννησεν ὁ θεὸς, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτὸς· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτοιμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.

Les puissances de Dieu, en nombre pour ainsi dire infini, ou du moins dont les noms sont innombrables[1], sont incompréhensibles comme lui dans leur essence; mais on peut en voir, dans les choses, qui leur doivent leurs qualités spécifiques, une sorte d'empreinte, de marque, d'effigie, ἐκμαγειόν τι καὶ ἀπεικόνισμα, qui prouve leur puissance active et efficiente[2]. On les appelle Idées parce qu'elles donnent à chaque être sa forme propre et y déposent la mesure, la limite, la figure, en un mot le beau et le bien; elles créent non seulement les espèces, mais elles sont les principes de l'individuation[3]. Elles sont non seulement causes exemplaires et types idéaux des choses, elles en sont les causes efficientes. Mais dans quel rapport ces puissances de Dieu, qui constituent le monde intelligible[4], sont-elles à Dieu même? Sont-elles une manifestation, un rayonnement de son essence, ou une émanation, un prolongement, une extension, une tension, ou une sorte de génération, de procession ? Philon ne s'explique pas sur cette grave question. Il pose une série de termes constitutifs de ce monde des Idées sans en déduire l'origine, sans en enchaîner la suite multiple en une série logique. On l'entend dire que ces puissances de Dieu sont placées au dessous de lui, αἱ μετ'αὐτὸν δυνάμεις[5], qu'elles lui sont subordonnées et soumises ὑπηρετοῦσαι[6], c'est-à-dire distinctes et séparées ,

[1] *De Somn.*, t. V, Pf., 208. τῶν πολυωνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων.

[2] *De Monarch.*, 817, c. H. ἀπεικόνισμα τῆς ἑαυτῶν ἐγεργείας· οἷαι παρ'ἡμῖν σφραγίδες... περιποιούσας ἀποίοις ποιότητας, καὶ μορφὰς ἀμόρφοις.

[3] *Id.*, id. ἕκαστον τῶν ὄντων ἰδιοποιοῦσι, τὰ ἄτακτα τάττουσαι καὶ ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἀσχημάτιστα περατοῦσαι καὶ περιορίζουσαι καὶ σχηματίζουσαι.

[4] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 14. ὃν φαμεν εἶναι κόσμον νοητόν.

[5] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 34 : « Ce n'est pas Dieu même, mais son verbe, λόγῳ, que rencontre le prophète. Et ces λόγοι, ces idées qu'il lui communique, ne viennent pas de Dieu même, mais des puissances qui lui sont inférieures : μηκέτι τὰς ἀφ'αὐτοῦ τείνων φαντασίας, ἀλλὰ τὰς ἀπὸ τῶν μετ'αὐτὸν δυνάμεων ». Il n'en est pas moins vrai que Dieu reste actif, et que c'est lui qui opère la tension, τείνων.

[6] *De Conf. Ling.*, 345, d. H. *Id.*, id,, b. Le monde intelligible, archétype du monde phénoménal, est composé de ces idées invisibles, νοητὸς κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς.

tandis qu'ailleurs elles sont autour de lui, περὶ αὐτὸν ἔχει[1], elles forment son cortège, sa cour et comme sa garde[2]. Dans l'opération par laquelle Dieu, dans *la Genèse*, donne la vie à l'homme, Philon distingue trois êtres; celui qui souffle la vie, c'est Dieu; celui qui reçoit le souffle, c'est la raison, ὁ Νοῦς; ce qui est insufflé, c'est l'esprit, le pneuma. L'unité se fait entre ces trois êtres, parce que Dieu tend la puissance qui vient de lui, sa puissance propre, laquelle par l'intermédiaire de l'esprit, πνεῦμα, parvient jusqu'au sujet individuel qui la doit recevoir[3]. La puissance de Dieu n'est donc qu'une tension, une expansion, une diffusion de lui-même et de son essence. Ces puissances qu'il tend jusqu'aux extrémités du monde[4], à travers les éléments matériels, l'eau, la terre et l'air, et qui ont pour fin de leur activité la génération des choses, sont parfois considérées comme des parties d'un tout séparées, détachées, coupées même, mais avec la réserve que cette séparation n'est pas effective, en ce sens que les mots ἀπόσπασμα, τέμνεται, quand il s'agit de l'essence divine, ne s'entendent pas d'une disjonction, mais seulement d'une extension. Dieu ne perd rien de son essence en la communiquant; en descendant dans les choses il n'y descend pas tout entier; il ne se diminue pas de ce qu'il donne, il reste tout entier en lui-même, indivisible par essence[5], tandis que les

[1] *De Conf. Ling*. 345, b. H.

[2] *De Monarch.*, 817, c. δορυφοροῦσαι δυνάμεις.

[3] *Leg. Alleg* t. I, Pf., p. 142. ἕνωσις γίνεται τῶν τριῶν, τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ'ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. On voit à chaque instant revenir, pour expliquer l'activité divine, la formule stoïcienne de la *tension*. Le monde n'est que Dieu tendu et s'étendant à travers la matière. Il pourrait bien se faire que le mot δύναμις au singulier signifiât ici l'essence, et se distinguat de δυνάμεις, les puissances. Les puissances seraient alors le résultat de la tension, de la distension de l'essence divine.

[4] *De Post. Caïn*, 229, M. Dieu διὰ δυνάμεως ἄχρι περάτων τείνας; *de Mut. Nom.*, 1048, e. H. τῶν δὲ δυνάμεων ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν; *de Conf. Ling.*, 339, e. H. τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς, ὕδατος... τείνας.

[5] *Leg. All.*, 1103, b. H. ἡ σοφία τοῦ θεοῦ... ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. Mais l'âme humaine qui est, nous le verrons, comptée au nombre de ces puissances, comme les anges, est appelée un ἀπόσπασμα θεοῦ οὐ διαίρετον (*Qu. det. pot. insid. sol.*, 172, a. H.); τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ'ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.

choses ne reçoivent chacune qu'une partie de son essence, agissante et présente par une ou plusieurs de ses puissances. Enfin, dans d'autres passages il semble que les puissances procèdent de Dieu, en sont comme la création, par une sorte d'émanation, d'écoulement, de génération [1]; Dieu est la source qui arrose et féconde le monde [2], c'est comme le ruisseau qui arrose la prairie en venant de la source, ou la pluie qui tombe du nuage, ou bien encore un rayonnement comme le rayonnement de la lumière, car Dieu est lumière.

C'est ainsi que Philon espère montrer que Dieu est à la fois dans les choses par ses puissances, et qu'il en est distinct, puisqu'il reste en lui-même, et concilier sa transcendance avec son immanence, l'idée philosophique d'un Dieu impersonnel et abstrait, avec la foi religieuse en un Dieu personnel et vivant. Au sommet de ce groupe de puissances ou d'idées, il place le Logos ou Verbe, ombre de Dieu, le paradigme, l'archétype du monde réel, l'empreinte de son essence, σφραγίς, l'Idée des Idées, le plus ancien et le plus universel de tous les êtres qui sont nés [3]. C'est le premier acte de Dieu, l'organe de son activité [4], s'écoulant toujours de la source intarissable de la sagesse et sagesse lui-même [5], le rayonnement le plus pur du Dieu suprême, le père de toutes les manifestations [6], le principe moteur de toutes choses, le créateur et le démiurge du monde et de la vie [7]. C'est le premier né de Dieu, πρωτόγονος, son prêtre,

[1] *De Prof.* 479, b. H. πηγὴ τὸν τοῦτον κόσμον ὤμβρησε. Le mot ὀμβρεῖν est fréquent dans la technologie de Philon : *de Somn.*, t. V, Pf., p. 196. « Le principe, ἀρχή, de la puissance souveraine, ἐξ ἧς ἡ τῶν ὅλων γένεσις ὤμβρησε.

[2] Car le logos qui, nous allons le voir, est ou la première de ces puissances, ou en est l'unité, est dit : γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε. Il est donc né et engendré... son fils premier né, πρωτόγονος.

[3] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., p. 344. γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε; *de M. Opif.*, t. I, Pf., p. 14. ὁ θεοῦ λόγος... ἀρχέτυπος σφραγὶς... ἀρχέτυπον παράδειγμα... ἰδέα ἰδεῶν... ὅ φαμεν εἶναι κόσμον νοητόν ; *de Conf. Ling.*, 345, b. H. τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον, ἰδεαῖς ἀοράτοις συσταθείς (νοητὸς κόσμος). Origène, *c. Cels.*, VI, 64, appellera aussi le fils l'ἰδέα ἰδεῶν.

[4] *De Sacrif. Ab. et C.*, p. 95 ; *de Decalog.*, p. 513, ed. Colon. Allobrog., 1613.

[5] *Qu. det. pot. insid.*, p. 119, Coll. All. ; *de Somn.*, t. V, Pf., p. 204.

[6] *De Cherub.*, 73, Coll. All.

[7] *Qu. D. Immut.*, 213, Coll. All. ; *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., p. 210 ; *de Migr. Abrah.*, t. I, Pf., p. 267.

le plus vieux de ses messagers, qui transmet ses ordres au monde, l'archange à plusieurs noms [1], l'interprète, ἑρμηνεύς [2] ou ὑποφήτης [3], qui lui fait connaître sa volonté et la réalise [4]. On ne peut pas dire qu'il soit créé comme nous, on ne peut pas dire qu'il soit incréé comme Dieu. Il est à la limite des deux mondes, du monde phénoménal, γέγονε, et de son auteur; il les sépare et en même temps les rapproche, les unit, comme tenant le milieu entre ces deux extrêmes et participant à tous deux [5]; c'est encore le suppliant des mortels, ὁ ἱκέτης τοῦ θνητοῦ, c'est-à-dire qu'il apporte à Dieu les vœux et les prières des mortels comme il leur transmet ses ordres, πρεσβεύτης τοῦ ἡγεμόνος [6]; le consolateur, παράκλητος, celui qu'on invoque dans le besoin et la douleur [7]. Il est le serviteur, ὑποδιάκονος, le médiateur, μεσίτης. C'est lui qui le premier, par la division, organise en genres et espèces et individualise les choses et les êtres, dont il enveloppe en soi les formes et les types, et les sépare en contraires qui se renouvellent perpétuellement, en pénétrant le monde entier [8]. Il est en même temps l'Idée, le modèle, la cause exemplaire, le paradigme, d'après lequel ils ont été formés par lui, et à cause de cela, il est nommé l'homme intelligible, l'homme image de Dieu, l'homme de Dieu [9], et en même temps Dieu même, mais par abus du mot, et pour distinguer ces deux fonctions du mot on met l'article devant le nom de

[1] *De Gig.*, 196, Coll. All.
[2] *Leg. All.*, 99, d. H.
[3] *De Mut. Nom.*, 1047, b. H,
[4] *De Conf. Ling.*, 328, e. H. ἐξάρχων. *De Agric.*, 195, H. ὕπαρχος.
[5] *Qu. rer. div. hær.*, 509, b. H. ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνει τοῦ πεποιηκότος... οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸν ὡς ἡμεῖς, ἀλλα μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων.
[6] *Qu. rer. div. hær.*, 509, H.
[7] *Vit. Mos.*, 673, c. H.
[8] *Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., p. 58. τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ... ἅπερ εὐθὺς τμήματα ἀντιπρόσωπα τίθησιν ἀλλήλοις. Les sciences seules, par leur incorporéité, résistent à cette division : τὰς μὲν γὰρ ἀσωμάτους... ἐπιστήμας εἰς μαχομένας ἐναντιότητας ἀδύνατον τέμνεσθαι.
[9] *De Conf. Ling.*, 341, b. H. ὁ κατ'εἰκόνα ἄνθρωπος. Id., 326, b. H ἄνθρωπος θεοῦ.

Dieu, entendu dans le sens vrai, et on le supprime quand il s'agit du Logos[1]. Le Logos est Dieu, mais le second Dieu[2]. Le Logos s'extériorise; la pensée, le verbe intérieur, λόγος ἐνδιάθετος, devient la parole, λόγος προφορικός, et par là la monade divine se dédouble et devient dyade[3].

C'est sous cette forme et dans cette fonction de verbe extérieur, qu'il est l'organe de la création et de la conservation des êtres et des choses. Le Logos dans le monde est lui-même envisagé sous un double rapport, tantôt par rapport aux Idées incorporelles et exemplaires qui constituent le monde intelligible, tantôt par rapport aux choses corporelles et sensibles, qui sont les images, les copies des Idées, et constituent le monde réel[4]. Au milieu de cette confusion de déterminations contradictoires souvent, il est difficile de voir si Philon a, oui ou non, considéré comme un être personnel, comme une hypostase divine, ce Logos de Dieu, à la fois lieu des idées et créateur du monde. La même incertitude s'élève au sujet des deux forces, des deux énergies[5] de Dieu, qui font, comme lui, partie du monde

[1] *De Somn.*, 599, b. H. τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν... τὸν δὲ ἐν καθαχρήσει χωρὶς ἄρθρου.

[2] *Fragm.*, ap. Euseb., *Pr Ev.*, VII, 13, 1. πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος... τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ βελτίστῃ καί τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ οὐδὲν θέμις ἦν γέννητον ἐξομοιοῦσθαι.

[3] *De Gig.*, 196. Col. All.

[4] Ce n'est pas seulement par analogie et conjecture qu'on peut attribuer à Philon cette distinction. Les textes aussi bien que la logique autorisent à reporter à la parole créatrice divine, au *fiat* de Dieu, la distinction bien connue de la parole intérieure et de la parole prononcée. Voir *Vit. Mos.*, 672. H. Διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει· κατὰ μὲν τὸ πᾶν, ὅτε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστὶν, ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο· ἐν ἀνθρώπῳ ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός.

[5] Philon en compte ailleurs (*de Prof.*, t. IV, Pf., 266), six : Le Logos, considéré comme une métropole, et cinq autres qui en sont comme les colonies, ἀποικίαι ; ces cinq puissances sont : 1. la puissance créatrice, ποιητική, d'après laquelle le créateur a créé le monde par la raison, ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε; 2. la puissance royale, par laquelle il le gouverne; 3. la puissance gracieuse, ἵλεως, par laquelle il prend en pitié et en compassion son propre ouvrage ; 4. la puissance législative, par laquelle il interdit ce qu'il ne faut pas faire; 5. la cinquième est omise dans tous les manuscrits actuels de Philon, où elle a été cependant lue par S. Ambroise, qui nous la fait connaître en ces termes : « Quinta civitas legis divinæ contemplatio, quæ præcepit quid faciendum sit ». *De Fuga*, c. XI, *Sec.*, q.,

intelligible et sont les causes prochaines de la création. Ces deux forces sont la bonté, ἀγαθότης, et le libre pouvoir d'agir, ἐξουσία[1]. « A ceux qui demandent quel est le principe de la génération du monde, il faut répondre : la bonté et la grâce de Dieu. Le monde et tout ce qu'il renferme est un don, un bienfait, une faveur de Dieu, δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα[2]. » En Dieu, dit Philon, malgré son unité absolue, il y a deux puissances suprêmes et premières, les plus vieilles et les plus rapprochées de l'être[3] : la bonté, la puissance supérieure et la plus primitive, qui a tout créé et par ce fait est appelée Dieu ou le Bien parfait[4], et la puissance royale et souveraine qui commande à tout ce qui a été créé[5]. Le Père de l'univers siège pour ainsi dire au milieu, ὁ μέσος, de ces deux puissances, et le groupe qu'elles forment apparaît tantôt comme un, tantôt comme trois; comme un, lorsque l'âme qui le considère dépasse non seulement la pluralité multiple, mais même la dyade qui est cependant le nombre le plus voisin de l'unité; comme trois, lorsqu'elle n'est pas arrivée à cet état de pureté parfaite, et qu'elle ne peut pas comprendre l'être sans la représentation de quelque relation avec une autre chose[6]. Le Logos, ainsi conçu, ne serait que le produit commun de la bonté et de la force, et constituerait un troisième terme intermédiaire entre les deux autres qu'il rapprocherait et concilierait. Car c'est par le Logos ou la Raison que Dieu est bon et roi; les chérubins de l'autel sont les symboles des

[1] *De Cherub.*, t. I, Pf., p. 16. κατὰ τὸν ἕνα ὄντως θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις.

[2] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., p. 28.

[3] *De Abrah.*, t. V, Pf., p. 284. πρεσβύταται καὶ ἐγγύταται τοῦ ὄντος δυνάμεις. Elles sont quelquefois appelées autrement (*de Cher.*, t. II, Pf., p. 16; *Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., 72). δύο τοῦ ὄντος πρώτας δυνάμεις. τήν τε χαριστικὴν (c'est la bonté), καθ'ἣν ἐκοσμοπλάστει, καὶ τὴν κολαστικὴν (l'ordre et la justice), καθ'ἣν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ. La puissance gracieuse prend plus loin (*Id.*, p. 74) le nom de δωρητική.

[4] *De Conf. Ling.*, 346, c. H.

[5] *De Abrah.*, t. V, Pf., 284.

[6] *De Abrah.*, t. V, Pf., 284. τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα... μὴ δύνηται τὸ ὂν ἄνευ ἑτέρου τινὸς καταλαβεῖν.

deux puissances ; le glaive de feu est le symbole du Logos[1].

Mais ailleurs, le Logos nous est représenté comme supérieur aux deux autres puissances[2] qu'il divise et sépare[3]. Il est alors considéré comme le représentant et l'agent de la justice et de la loi divines, qui fait entre les choses et les êtres la part de la bonté et la part de la justice, divise les lois en lois envers Dieu et lois relatives aux hommes, comme il sépare la nuit du jour, l'homme de la femme, l'hiver de l'été, en un mot qui met l'ordre et la règle dans le monde, en instituant pour chaque espèce comme pour chaque être des lois, ou inviolables ou qu'on ne peut violer sans se rendre coupable[4]. C'est à la connaissance de ce Logos divin, quelle qu'en soit la nature, que nous devons, si nous en avons la force, tendre d'un effort intense, continu, et, pour ainsi dire, sans reprendre haleine, ἀπνευστί[5]; et si la force morale ou intellectuelle nous fait défaut pour nous élever jusque-là, essayons d'arriver jusqu'à la puissance divine qu'on appelle royale, qui commande et imprime la crainte. La crainte corrige et redresse ceux que ne persuade pas et n'attire pas l'amour[6].

[1] *De Cherub.*, t. II, Pf., p. 16. τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον.

[2] *De Prof.*, t. IV, Pf., 268. ὁ δὲ ὑπαράνω τούτων λόγος θεῖος... αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ... ὁ ἐγγυτάτω τοῦ μόνου ὃ ἔστιν ἀψευδῶς ἀφιδρυμένος.

[3] *Qu. rer. div. hœr.*, t. IV, Pf., p. 74. ἥτε δωρητικὴ καὶ ἡ κολαστήριος αὐτῷ τομεῖ χρώμεναι.

[4] On l'appelle, sous ce rapport, la loi même du monde, Νόμος, δεσμός, le pasteur de ce troupeau sacré (Eus., *Pr Ev.*, VII, 13, p. 323). C'est encore l'échanson, οἰνόχοος, de Dieu, le roi du banquet divin, συμποσιάρχος θεοῦ ; mais il ne diffère pas de la liqueur sacrée qu'il verse dans les âmes pures; il est lui-même la délectation, la dilatation de l'âme qui s'épanche et se répand, la beauté du cœur, l'ambroisie de la joie et de la félicité qu'il communique (*de Somn.*, t. V, Pf., 206), τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον .. φάρμακον.

[5] *De Prof.*, t. IV, Pf., p. 266. φόβῳ γὰρ... εἰ καὶ μὴ εὐνοίᾳ... νουθετεῖται.

[6] *Qu. det. pot. insid. sol.*, t. II, Pf., 182. πατέρα μὲν τὸν γεννήσαντα... μητέρα δὲ τὴν Σοφίαν, δι'ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν. Il y a donc une différence entre l'acte de γεννᾶν et l'acte d'ἀποτελεῖν. Quelle peut-elle être? « Le Démiurge (*de Ebriet.*, t. III, Pf., p. 182) peut être appelé le père du monde créé ; la mère

Au nombre des puissances divines au premier, c'est-à-dire au même rang que le Logos, avec lequel elle se confond, il faut compter la Sagesse, ἡ σοφία, dont Philon dit que si le Dieu qui a créé le monde en est le Père, la Sagesse par qui le Tout *a été achevé* en est la mère. Mais cette Sagesse, cette science, n'est pas différente au fond du Logos; elle n'en est qu'un autre nom et en réunit toutes les fonctions et tous les attributs. La Bonté universelle absolue, ἡ γενικὴ ἀγαθότης[1], sort, s'écoule, émane, ἐκπορεύεται, de la sagesse de Dieu, et celle-ci est le Logos de Dieu[2], ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος. Et, en effet, la Bonté est Raison, comme la Raison est Bonté. L'identité du Logos et de la Sagesse est affirmée dans plusieurs autres passages de Philon. On lit ici que le Νοῦς du Tout, c'est-à-dire Dieu, a pour demeure son propre Logos[3]; son essence consiste dans sa pensée, et là, que la Sagesse est la demeure intelligible de Dieu, οἶκος νοητός[4]. Le Logos, nous l'avons vu, est appelé τομεύς, parce qu'il distingue les opposés dans le monde[5]; la pensée n'est jamais que la pensée de rapports qui sont conditionnés par une distinction, une différenciation, une opposition subjective ou objective des choses, sans laquelle tout serait confondu dans une unité indistincte. Elle repose sur un dualisme, le dualisme de l'objet et du sujet d'abord, et sur le principe de la différence, *de l'autre*, comme disait Platon, en même temps que sur celui du même, c'est-à-dire de l'unité et de l'identité du moi.

La Sagesse, à son tour, est nommée le jugement par lequel

en est la science, ἐπιστήμη, avec laquelle cohabite Dieu, ἡ συνὼν θεὸς, et à laquelle il s'unit pour engendrer le monde, son fils sensible, αἰσθητὸν υἱόν. Cette science est la sagesse, Σοφία ». Ainsi, le père serait la cause efficiente, la mère, la cause formelle, le système des raisons et des lois d'après lesquelles le monde devait être créé.

[1] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., p. 158.

[2] On voit apparaître ici le principe de l'émanation, et, de plus, la bonté émaner de la raison, c'est-à-dire du logos.

[3] *De Migr. Abrah.*, 416, b. H. τὸν ἑαυτοῦ λόγον.

[4] *De Prof.*, 470, a. H. Un peu plus loin, le θεῖος λόγος est appelé αἰθέριος σοφία.

[5] *Qu. rer. div. hær.*, 499, a. H.

toutes les oppositions de la nature des choses sont distinguées[1]. Comme le Logos, la Sagesse est la source des quatre vertus cardinales[2]. La Sagesse est la première et la plus parfaite des puissances qu'il a séparées de lui-même. Dieu est l'être généralissime, au-dessous duquel vient le Logos, par qui toutes choses existent, excepté Dieu et lui-même[3]. Car Dieu même est supérieur et antérieur au Logos, le second Dieu[4]; il est placé au-dessus et au delà de tout être pensant, de la Pensée même, et réside dans une certaine forme et essence d'une nature absolument particulière[5].

Outre ces deux ou six puissances, dont le système se résume dans le Logos ou dont le principe remonte à lui, Philon fait entrer dans le monde intelligible, dans le groupe des idées, λόγοι, qui le constituent, les âmes humaines[6], du moins celles qui par leur pureté particulière ont mérité de ne pas être accouplées à un corps terrestre, qui vivent éternellement dans l'air et y ont leur demeure. L'Écriture sainte les appelle des anges, les philosophes des démons[7]. Ces âmes immortelles, qui se distinguent en plusieurs degrés de perfection et forment comme une hiérarchie, remplissent le lieu divin, l'espace sacré, le Ciel[8]. Car Dieu n'a pas voulu qu'aucune partie de l'univers fut vide d'êtres, que l'air, qui est le principe et l'organe de la vie[9], fût privé d'êtres vivants incor-

[1] *De Prof.*, 479, a. H. κρίσις τῶν ὅλων ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται.
[2] *Leg. All.*, 52, a. H; *de Post. Caïn.*, 250, Mang.; *de Somn.*, 1141, b. H.
[3] *Leg. Alleg.*, 1103, b. H. ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων... τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θέος, καὶ δεύτερος ὁ Λόγος... τὰ δὲ ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει.
[4] Euseb., *Præp. Ev*, VII, 13, p. 313 (extrait d'un ouvrage de Philon, aujourd'hui perdu, intitulé : Ζητήματα καὶ λύσεις) : τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος.
[5] *Id.*, id., l. l. ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεός. Dieu est donc au-delà de la pensée; même au-dessus de l'*Un*, il est l'être pur, τὸ ὄν... κρείσσων ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις... τινὶ ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ.
[6] L'âme est donc une idée, comme dans Platon.
[7] *De Somn.*, 586, c. H. μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα, *Id.*, 585, a. H. ψυχαὶ δὲ ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι.
[8] *De Somn.*, 584, e. H. ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων.
[9] *De Somn.*, t. V, p. 10. De la vie et de toutes les sensations.

porels[1]. Ces esprits, âmes et anges forment un chœur de puissances divines, qui se dérobent à nos sens, et sont rangés dans un ordre déterminé ; ils n'ont pas tous la même place ni la même destinée ; car, dit-on, les uns doivent entrer dans un corps mortel, mais en être délivrés après de certaines périodes de temps ; les autres les plus purs, affranchis de la nécessité de demeurer sur la terre[2], chargés de communiquer les dons de Dieu à ses créatures[3], sont les ministres du Dieu premier, ses messagers et ses interprètes[4], pour ainsi dire ses yeux et ses oreilles, voyant tout et entendant tout[5]. Leur substance est spirituelle, pneumatique, c'est-à-dire incorporelle ; souvent pour être utiles aux hommes, ils se métamorphosent et prennent la figure humaine[6].

D'après Philon, l'homme est surtout une âme, qui n'est pas nécessairement et essentiellement attachée à un corps ; cette âme est une Idée, c'est-à-dire fait partie de ce monde

[1] *De Somn.*, a. H. πάντα τῷ ποιητῇ τὰ τοῦ κόσμου μέρη καλὸν ἔδοξεν εἶναι ζώων ἀναπλῆσαι.

[2] *De Plant. N.*, 332, M., p. 92. δυνάμεις... αἰσθήσει οὐδαμῇ οὐδαμῶς καταλαμβανομένας· ψυχῶν ὁ θίασος οὗτος ἀσωμάτων ἐστὶ διακεκοσμημένων οὐ ταῖς αὐταῖς ἐν τάξεσι. La Gnose dans Basilidès a développé et systématisé à outrance cette doctrine des puissances : Le Νοῦς, la raison personnifiée, est une émanation du père incréé ; le Logos est une émanation du Νοῦς ; la Φρόνησις du Logos ; la Sophia et la Δυνάμις, de la Φρόνησις, et les vertus ou forces, les chefs et les anges, *primi*, sont une émanation de la Sophia et de la Δύναμις. Le système des puissances divines est encore plus compliqué dans Valentin. Le père des choses engendre le Νοῦς et la Vérité, la Profondeur, Βυθός, et le Silence, Σιγή, qui constituent la tétrade, racine de toutes choses, ῥίζα τῶν πάντων. Le Νοῦς et la Vérité engendrent le Logos et la Vie, et la Vie engendre l'Homme et l'Eglise, et dix autres Æons, tandis que l'Homme et l'Eglise en engendrent douze, dont le plus jeune est la Σοφία, Æon féminin. Ces trente Æons constituent le plérôme, la plénitude de la vie divine. L'église catholique n'a adopté, de cette classification mystique, que les archanges, les trônes, les puissances et les dominations, S. Paul, *Rom.*, VIII, 38 ; *Corinth*, XV, 24.

[3] *De Plant. N.*, 332, M., p 92, t III, Pf. ἀνωτάτω δ'εἶναι πρὸς αὐτῷ τῷ αἰθέρι τὰς καθαρωτάτας... πρεσβευομένας καὶ διαγγελλούσας τάτε παρὰ τοῦ ἡγεμόνος τοῖς ὑπηκόοις ἀγαθὰ καὶ τῷ βασιλεῖ, ὧν εἰσιν ὑπήκοοι χρεῖοι.

[4] *De Abrah*, p. 16, M.

[5] *De Somn.*, 642, M.

[6] Fragm. de Joh. Damascius dans *Josèphe*, p. 626 : πνευματικὴ δὲ ἡ τῶν ἀγγέλων οὐσία· εἰκάζονται δὲ πολλάκις ἀνθρώπων ἰδέαις πρὸς τὰς τῶν ὑποκειμένων χρείας μεταμορφούμενοι.

intelligible dont la substance est pneumatique; cette Idée dans l'homme est vivante d'une vie supraterrestre, suprasensible, mais individuelle, personnelle. Par là on est conduit par l'analogie à conclure que toutes les autres Idées, toutes les vertus, toutes les puissances de Dieu ont comme l'âme humaine une existence personnelle. Mais cette conclusion est assez embarrassante ; car si la personnalité se comprend encore attribuée au Logos, au second Dieu, il est difficile de la concevoir dans les autres puissances, telles que la justice impérative et la justice prohibitive, dont la distinction suppose une essence purement abstraite. Il ne semble pas que Philon ait eu conscience des conséquences logiques de ses affirmations successives : nées au fur et à mesure et à l'occasion de l'interprétation de textes qui n'ont aucun lien systématique, il n'a jamais senti le besoin de les réunir et de les fondre en une conception d'ensemble dont toutes les parties fussent d'accord entr'elles et avec un principe supérieur, d'où elles seraient déduites. Une chose singulière dans le système métaphysique de Philon, c'est que la création du monde réel et sensible, confiée à la puissance démiurgique du Logos, n'est pas immédiate. Celui-ci, déjà considéré comme un pur intelligible, crée d'abord un monde intelligible, contenant autant de genres intelligibles, d'idées des choses, que le monde physique contiendra de genres réels et de choses mêmes [1]. Les genres dans ce monde, comme dans le monde réel, sont donc antérieurs aux choses particulières et aux êtres individuels. Ainsi, par exemple, Dieu a formé d'abord un type incorporel de l'homme, un homme général et intelligible, le genre humain [2], réunissant les deux sexes, le mâle et la femelle, ou plutôt ni homme ni femme, l'homme image de Dieu [3]. Car ce n'est que postérieurement qu'il a créé sépa-

[1] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 10. κόσμον ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα... τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐκείνῳ νοητά.

[2] *Leg. Alleg.*, 1098, e. H. προτυπώσας τὸν γενικὸν ἄνθρωπον.

[3] *Id.*, 1088, a. H. Il y a deux espèces, γένη, d'hommes, l'une faite à l'image de

rément l'espèce, τὸ εἶδος, mâle, l'homme, caractérisé par la raison, et l'espèce féminine, la femme, caractérisée par la sensation [1].

Analyser en lui-même ce monde intelligible, incorporel, archétype des choses, est impossible; mais nous pouvons soupçonner et comme conclure par induction comment il a été fait et de quoi il se compose, en considérant que tout ce qui existe et se passe dans notre monde réel n'en est que la copie, l'imitation, l'image [2]. Car toute image désire ce dont elle est l'image et est de l'ordre de cet être [3]. Ce plan intelligible, contenant non pas toutes les Idées, mais l'Idée du monde réel futur, comprend : un ciel incorporel, une terre invisible et pour ainsi dire idéale, une Idée de l'air [4], de la lumière, de l'eau, du pneuma, du vide, même une Idée de l'herbe, une herbe idéale, et à plus forte raison une Idée de l'homme.

C'est sur ce modèle engendré lui-même qu'a été créé le monde que nous percevons, ce monde-ci, τὸνδε τὸν κόσμον. Quoiqu'il soit périssable en lui-même en tant que créé, il repose sur des lois immuables, dont le système et l'unité s'appellent la nature, ἡ φύσις, qui est la règle vraiment légitime du monde physique comme du monde moral [5]. Le système de l'univers a pour fondement inébranlable la loi, Νόμος, la

Dieu, κὸ κατ'εἰκόνα γεγονός, l'autre formée de terre. Il est assez singulier que le Logos lui-même soit appelé ailleurs (*de Conf. ling.*, 331, b. H.) à la fois ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, le fils de Dieu, son Logos premier né, son ange, son archange primitif et polyonyme, principe, nom de Dieu, et Λόγος. *Id.*, 326, b. H. ἄνθρωπος θεοῦ ὃς τοῦ ἀϊδίου λόγος ὤν.

[1] *Leg. Alleg.*, 1089, e. H.

[2] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 10. παρακολουθήσαντες εἰκόνι τινὶ τῶν παρ'ἡμῖν. C'est le procédé psychologique même; nous ne pouvons concevoir l'intelligible divin en dehors de nous que par l'intelligible qui est en nous, c'est-à-dire par la conscience de nous-même.

[3] *Leg. All.*, 4088, a. H. μετ'ἐκείνον τάττεται.

[4] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 16. ἀέρος ἰδέαν.

[5] *De Abrah.*, t. V, Pf., p. 232. τὴν φύσιν αὐτὴν ὅπερ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν πρεσβύτατον νόμιμον θεσμὸν εἶναι ὑπολαβόντες, ἅπαντα τὸν βίον ἐνομοθέτησαν. *De M. Opif.*, t. I, Pf., 38. ἀκίνητοι. *Id.*, p. 98. ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος... qui s'appelle θεσμὸς ou νόμος θεῖος.

loi éternelle du Dieu éternel. « C'est elle[1] qui, tendue, ταθείς depuis le milieu jusqu'aux extrémités et depuis les extrémités jusqu'au milieu, assure la durée permanente du cours invincible de la nature, et en ramène à une unité ferme et forte toutes les parties. Car cette loi, δεσμός, indestructible du Tout, c'est le Père qui l'a faite[2]. » En même temps que le monde ou postérieurement a été produit le Temps[3], image de l'éternité, μίμημα αἰῶνος[4]; puis le nombre, qui a une origine sensible; car il est né de la mesure du temps[5], et les mesures du temps sont les années, les mois, les jours, c'est-à-dire les phénomènes astronomiques et les rapports des mouvements des astres ; enfin, l'ordre, τάξις, qui est la succession sériée, l'enchaînement nécessaire et conforme à la raison des choses antérieures et postérieures[6], dans le domaine de l'espace, du temps et de l'essence. Le nombre et l'ordre qu'il détermine et auquel il est essentiellement uni[7], président à la création du monde. Tout dans le ciel et sur la terre a été créé suivant des rapports et des proportions mathématiques[8]. Mais il y a des nombres plus excellents que les autres : c'est particulièrement le nombre quatre, la tétrade, qui engendre la décade[9], et le nombre sept, qui a vu l'achèvement des choses et a une dignité, une vertu, une puissance qu'on ne saurait jamais suffisamment célébrer[10]. C'est le cinquième jour qu'ont été créées les espèces vivantes

[1] *De Plant. N.*, t. III, Pf., p. 90. Ou Dieu. Le mot οὗτος peut se rapporter aussi bien à la loi qu'à Dieu même.
[2] *De M. Op.*, t. I, Pf., p. 14.
[3] *Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., p. 72.
[4] *De M. Opif.*, t. I, Pf., pp. 32 et 34. ἡ ἀριθμῶν φύσις ἐδείχθη, χρόνου παραφήναντος αὐτήν.
[5] *De Plant. N.*, t. III, Pf., p. 90. δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον.
[6] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 16. τάξις δὲ ἀκολουθία καὶ εἱρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων.
[7] *De M. Opif.*, id., p. 8. τάξει δ'ἀριθμὸς οἰκεῖον.
[8] *De Monarch.*, 824, a. H. τὰ ἐν οὐρανῷ πάντα λόγοις καὶ ἀναλογίαις δεδημιούργηται.
[9] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 32. ἡ τέτρας... τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου γενέσει γέγονεν ἀρχή.
[10] *Id.*, p. 60.

et mortelles, parce que rien n'a plus de rapport à la vie que le nombre cinq [1]. En effet, c'est par la possession de la sensation que l'être animé se distingue de l'être inanimé, ἔμψυχα ἀψύχων ; or la sensation comprend cinq sens, qui correspondent à cinq espèces de sensibles : les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs et une cinquième, à laquelle se rapportent les sensations de froid et de chaud, de mollesse et de dureté, de rude et de poli.

La cause qui a créé le monde est aussi celle qui le conserve; car l'activité créatrice de Dieu est continue. La cause du tout est par essence créatrice et productive, δραστήριον ; elle ne cesse jamais de créer. Cette activité ininterrompue n'empêche pas que Dieu goûte la félicité du vrai repos, qui n'est pas l'inertie. L'action n'est pas pour lui une fatigue, mais au contraire un état agréable et facile. Le monde créé est éternellement soumis au devenir et au changement et ne reste jamais le même ni dans le même état [2]. Ce qui change en agissant se fatigue d'agir : la terre, le soleil, les astres eux-mêmes se fatiguent à accomplir leurs révolutions; à plus forte raison, l'homme; mais Dieu et Dieu seul connaît la joie du repos éternel dans un acte éternel [3]. Le Dieu qui se repose dans l'activité incessante, c'est la Providence, dont l'existence est démontrée par l'existence de cette loi naturelle qui veut que celui qui a créé une chose veille à son œuvre [4]. Philon l'appelle encore la nature, ἡ φύσις : c'est la nature, disent les éléments, la terre et l'eau, substance du corps humain, c'est la nature qui nous a mêlés, pétris et

[1] *De M. Opif.*, p. 38. οὐδὲν οὕτως ἕτερον ἑτέρῳ συγγενὲς ὡς ζώοις πεντάδα.

[2] *De M. Opif.*, p. 2, e. H. ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ τὰ αὐτὰ ὄν.

[3] *De Cherub.*, t. II, p. 66. τὴν ἄνευ κακοπαθείας μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτάτην ἐνέργειαν.

[4] *De Præm. et pœn.*, 916, e. H. πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι· νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμελεῖσθαι τὸ πεποιηκὸς γεγονότος. Cette preuve toute psychologique, tirée de l'analyse des sentiments de l'homme pour ses œuvres, est assez singulière par le rôle qu'y joue l'idée de la nature, identique au fond à la Providence, qui se trouve ainsi démontrée par elle-même.

formés en un corps humain. Mais cette nature est immédiatement après nommée l'art divin, ἡ θεῖα τέχνη ; c'est l'art de Dieu considéré dans la fonction d'artiste, τεχνίτης [1].

Le monde est vivant ; il est tout entier, en toutes ses parties, plein de vies, plein d'âmes, ὅλον δι' ὅλων ἐμψυχῶσθαι : ces âmes, ce sont, nous l'avons vu, les anges ou les démons, volent dans l'air par qui tout vit, et qui ne peut pas ne pas être vivant. Tout ce qui vit vit d'air et de pneuma ; si les trois autres éléments, la terre, l'eau et le feu ont leurs animaux propres, à plus forte raison l'air devait avoir les siens [2]. Les astres sont des êtres vivants et intelligents [3]. Tout ce monde, dans son immense variété et son admirable beauté, a été fait pour l'homme, qui en est cependant une partie et à la fois la fin. C'est pour cet être qui, de tous les êtres vivants lui est le plus semblable et le plus cher [4], que Dieu a préparé d'avance toutes les choses de cet univers, voulant qu'il ne manquât rien de ce qui est nécessaire pour vivre et pour y vivre heureux [5].

Il a donc créé les choses nécessaires et agréables à son corps, et les choses nécessaires aux jouissances supérieures de son esprit et de son âme, d'abord le ciel, dont la contemplation éveille en lui l'amour pour son créateur et le désir de la science des choses visibles qui l'élève bientôt à la philosophie par laquelle il devient, tout mortel qu'il est, un être immortel [6].

Il y a, nous le savons déjà, deux hommes, deux genres d'hommes entre lesquels il y a une grande différence [7] : l'un

[1] *De Victim. offer.*, 849, a. H. *De Sacrific.*, 147, b. Le système des vrais biens constitue la nature, τὰ δὲ ὁμολογούμενα ἀγαθὰ δεῖν ἀνῆφθαι τὴν φύσιν.

[2] *De Gig.*, t. II, Pf., p. 358 et 360.

[3] *De Plant.*, t. III, Pf., 92. ζῶα γὰρ καὶ νοερά.

[4] *De M. Opif.*, t. I, Pf., 50. ὡς οἰκειοτάτῳ καὶ φιλτάτῳ ζώῳ... πάντα προητοιμάσατο.

[5] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 50. πρός τε τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν.

[6] *Id.*, p. 50. ὑφ' οὗ (la philosophie) καίτοι θνητὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος ἀπαθανίζεται.

[7] *Id.*, p. 90. διαφορὰ παμμεγέθης.

créé par Dieu à sa propre ressemblance, ὁ ποιηθείς, et qui appartient à l'ordre divin et idéal; c'est d'après ce type idéal qu'a été formé l'homme réel, composé d'un corps terrestre matériel et d'une âme capable de sensation et participant à la différence qualitative des sexes, inconnue à l'homme idéal, intelligible, incorporel[1]. Le second est l'homme fabriqué, ὁ πλάστης, τὸ πεπλασμένον, d'une constitution plus matérielle, plus terrestre, et au Νοῦς duquel sont adhérents par essence les sensations, les passions et le péché[2], par suite de l'union essentielle de l'âme avec un corps[3], dont les besoins l'entraînent au plaisir, en soi mauvais. L'homme intelligible réunit toutes les vertus divines : raison et sagesse, pensée et parole ; l'homme réel formé à son image participe à ces vertus, à la raison, mais d'une façon imparfaite et non sans mélange.

Tandis que pour la création de l'homme intelligible et en général de toutes les choses bonnes et même indifférentes, ἀδιάφορα, Dieu seul était le Démiurge, pour la création de l'homme réel, être mixte, capable de mal comme de bien, il n'a pas voulu être seul : il s'est donné des coopérateurs, ses puissances inférieures ; c'est pour cela que le mal[4], ou du moins le penchant au mal est inhérent à la nature humaine, et Dieu, leur père, ne pouvait pas être la cause du mal qui se trouve chez ses enfants[5].

[1] *De M. Opif.*, t. I, Pf., 90. ἰδέα τις, ἢ γένος, ἢ σφραγὶς, ἢ νοητὸς, ἀσώματος. *Leg. Alleg.*, 56. ἀϋλώτερος φθαρτῆς ὕλης ἀμέτοχος... καθαρωτέρας τε καὶ εἰλικρινεστέρας συστάσεως.

[2] *De Victim.*, 846, H. ὁ τελεῖος οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν.

[3] L'élément corporel, τὸ σωματοειδὲς, et pour ainsi dire terrestre, la sensation est la base, βάσις, de l'âme, dont le Νοῦς très pur, l'élément céleste, est en quelque sorte la tête. *De Somn.*, t. V, Pf., 66. Le Νοῦς et la sensation, que conditionne le corps, ne forment donc qu'un seul être, une seule substance, comme la tête et le tronc avec les pieds de l'homme ne forment qu'un corps. Rien n'explique cette unité contraire au principe du système.

[4] *De Somn.*, t. V, Pf., 224. Dieu seul et celui qu'il aime sait ce que c'est que le bien et le mal.

[5] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 48. ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ... τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις.

Ainsi dans la création des êtres mixtes et mélangés, il y a une part qui remonte à Dieu et une part qui ne lui appartient pas [1]. Le corps, de nature et de substance terrestres [2], formé d'un mélange de terre, d'eau et d'air [3], a été fabriqué par ses ministres, ses puissances inférieures ; mais l'âme, du moins la partie éminente, directrice de l'âme, que Philon appelle le Νοῦς, vient d'en haut, du dehors, du ciel [4] ; sa substance est spirituelle, incorporelle, c'est un esprit, un pneuma ; c'est le pneuma de Dieu même qui est insufflé par lui seul dans le corps préparé par ses anges et qui lui donne la vie [5] et la pensée.

Mais la substance de ce pneuma, quelle est-elle ? Bien que Philon déclare que c'est une chose que l'on ne peut pas connaître, il semble s'associer à ceux des philosophes qui en font une substance éthérée, ou, s'il y en a, une substance supérieure encore à l'éther [6], et de plus un éther à l'état de tension, πνευματικὸς τόνος. Ce pneuma de l'âme ou du moins du Νοῦς est de la même substance que Dieu, ou le ciel intelligible, c'est-à-dire est de l'éther, ou quelque chose de plus divin encore que l'éther.

L'esprit vient et provient de Dieu ; car il ne peut venir et provenir d'aucune chose créée, mais de l'essence incréée et

[1] *De M. Opif.*, p. 48. τὰ δὲ μικτὰ, πῇ μὲν οἰκεῖον, πῇ δ'ἀνοικεῖον.

[2] *Qu. det. pot. insid.*, t. II, Pf., 196. γεώδους.

[3] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 8.

[4] *Id.*, id., p. 8. « Quatre éléments composent le monde et l'homme : la terre, l'eau, l'air et le ciel. Il est difficile, mais il n'est pas impossible de connaître les trois premiers ; mais le quatrième se dérobe à la recherche, ἀνευρετέου μοίρας ἠξιώται... ἀκατάληπτον ἔχει τὴν φύσιν. Est-ce une matière crystalline ? un feu très pur ? ou un cinquième corps mû en cercle, κυκλοφορικὸν σῶμα ? Est-ce un pneuma ? *Qu. det. pot. insid.*, t. II, Pf., p. 196. πνεῦμά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία.

[5] *De M. Op.*, t. I, Pf., p. 16. ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα. *Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., p. 30. μόνος ὁ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν οὐρανίου τε καὶ θειᾶς μοίρας ἐπιλαχών. *Fragm.*, 668. τοῦ λογικοῦ τὸ θεῖον πνεῦμα οὐσία.

[6] *De Speciall. legg.*, t. II, ed. Mang., p. 356. ἡ ψυχὴ αἰθέριον ἦν πνεῦμα καὶ εἰ δή τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον. *Leg. All.*, Mang., t. I, p. 119. ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέριός ἐστιν. Il ne faut pas confondre l'éther avec l'air. Le pneuma n'est pas l'air agité et mobile ; c'est un type, un caractère, une espèce de forme de la nature divine, τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα. *Qu. det. pot. insid.*, t. II, Pf., p. 196. C'est par là que l'âme est une plante du ciel, οὐράνιον φυτόν.

parfaite d'où il émigre pour venir s'établir comme un colon en nous[1]. Ce Νοῦς, divin de substance et d'origine, est pour ainsi dire l'âme de l'âme, ψυχῆς τινὰ ψυχήν, comme la pupille peut être appelée l'œil de l'œil[2] : il est par suite l'essence vraie de l'homme.

L'âme, dans sa totalité, aura donc une double essence et une double substance : le sang, qui est la substance de l'âme entière ὅλη ; le pneuma ou l'éther divin, qui est la substance de la partie dirigeante de l'âme. Le *sang* est *l'âme* de toute chair, de toute vie corporelle[3]. Bien que par toute l'âme, διὰ πάσης αὐτῆς, circulent et se meuvent les pensées de Dieu[4], c'est par le Νοῦς que l'homme est parent et même proche parent de Dieu[5] ; c'est par la pensée que tout homme est intimement uni au Logos divin qui est la pensée même, la pensée éternelle[6]. L'âme humaine, au moins, l'âme qui pense, qui reçoit sa substance et sa forme de Dieu, dont elle est l'image, est donc immortelle ; ce qui ne laisse pas de faire naître quelques difficultés. En effet, si l'âme a au moins deux parties, la partie pensante et la partie irrationelle, elle n'en est pas moins une et indivisible, et d'une unité substantielle; car la partie irrationnelle, τὸ ἄλογον, qui se divise elle-même en faculté des émotions et passions et faculté des sensations, est pour la partie pensante un auxiliaire, un frère, et un frère de même sang, ὅμαιμος : elle en est comme une bouture, γέννημα[7]. L'unité de l'âme

[1] *Qu. rer. div. hær.*, 519, d. H. ἄνωθεν ἀπ'οὐρανίου καταβὰς ὁ Νοῦς ἐνδεθῇ ταῖς σώματος ἀνάγκαις ; *de M. Op.*, t. I, Pf., 92. ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον.

[2] *De M. Op.*, t. I, Pf., p. 42.

[3] *Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., p. 26. διπλῆν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς, αἷμα μὲν τὸ τῆς ὅλης, τοῦ δὲ ἡγεμονικωτάτου πνεῦμα θειον. . ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα. L'âme qu'il appelle ὅλη est donc l'âme principe de la vie psychique. On ne voit pas pourquoi il l'appelle ὅλη.

[4] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 66. διὰ πάσης αὐτῆς οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι χωροῦσιν ἀδιαστάτως.

[5] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 98. συγγενής τε καὶ ἀγχίσπορος ὢν τοῦ ἡγέμονος.

[6] *Id.*, 94. ἀΐδιος λόγος .. αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα... οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος.

[7] *Qu. det. pot. insid.*, t. II, Pf., p. 202. οὐ διαιρετόν. *Leg. All.*, t. I, Pf., 190. μιᾶς γάρ ἐστι ψυχῆς μέρη καὶ γεννήματα, ἥτε αἴσθησις, καὶ τὰ παθή· βοηθός ἐστι τῷ νῷ ὡς ἂν ἀδελφὸς καὶ ὅμαιμος.

est ici affirmée ; mais elle n'est ni déduite ni fondée logiquement. Si l'on prend au propre le mot ὅμαιμος, les deux parties, μέρη, de l'âme sont consubstantielles ; mais quelle est cette substance commune ? Le sang, substance de l'âme entière, ou l'éther pneumatique de Dieu ? L'éternelle question d'Aristote se dresse toujours devant tout système dualiste : τί τὸ ἓν ποιοῦν, qu'est ce qui fait l'unité ? Il semble que pour Philon la tension du pneuma soit la force qui lie en un seul système toutes les parties de l'âme et en fait l'unité et l'harmonie : « Les pensées de notre âme, νοήματα, dit-il[1], quand elles sont en conflit, en contradiction les unes avec les autres et comme en guerre avec la vérité, ne peuvent trouver l'harmonie et l'unité, parce que les tensions du pneuma, qui sont le lien le plus intime et le plus naturel pour elles, sont comme brisées. » Mais qu'est-ce qui tend ainsi et le pneuma et le sang, les forces de la partie rationnelle et de la partie irrationnelle de l'âme ? C'est toujours la même difficulté.

Notre nature est donc double ; il y a en nous un animal et un homme. L'âme elle-même unit la force vitale, δύναμις ζωτική, et la force pensante, δύναμις λογικὴ καθ' ἣν λογικοὶ γεγόναμεν. Ces deux forces ne font qu'un tout indivisible ; mais de plus, l'âme humaine qu'elles constituent par leur union ne peut pas être séparée de l'âme divine dont elle est une parcelle, dont elle est le temple[2] ; car rien ne peut être détaché de Dieu par division, par séparation réelle : l'âme n'est

[1] *Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., p. 106. De nos pensées, ἐννοιῶν, les unes, conduites par la vertu, s'élèvent, comme des oiseaux célestes, vers le ciel ; les autres, ἐννοήματα, rebelles, s'attachant dans leurs mouvements aux corps, descendent en bas, et précipitent avec elles l'esprit, τὴν διάνοιαν ; elles se mettent en rapport avec les choses sensibles et non intelligibles, mortes et non vivantes, avec les corps et avec les parties diverses du corps, entre lesquelles elles se divisent ; dans cet état de division, ἁρμονίαν ἀμήχανον δέξασθαι καὶ ἕνωσιν, τῶν πνευματικῶν τόνων, οἳ συμφυέστατος δεσμὸς ἦσαν, διακοπέντων. D'après ce passage, il semble que l'accord de la pensée avec elle-même soit le caractère même et l'essence de la pensée, συμφυέστατος δεσμός ; la contradiction en est la ruine. Des pensées qui se contredisent réellement ne sont pas des pensées.

[2] *De Somn.*, t. I, Pf., 98. δύο ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε κόσμος... ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή.

qu'une extension, un prolongement de son essence. La puissance de Dieu est toute d'expansion et ne souffre aucune rupture, aucune discontinuité de substance [1].

Non seulement notre être est double [2], il est multiple ; car il a une pluralité de formes : une forme habituelle d'être physique, ἕξις, qui lui est commune avec les êtres sans vie, tels que les minéraux, représentés dans l'homme par le squelette osseux ; il a une organisation vivante, une nature, φύσις, comme les végétaux, auxquels ressemblent et correspondent nos ongles et nos cheveux : cette nature n'est autre chose que l'ἕξις à laquelle s'est ajouté le mouvement. L'âme, ψυχή, est plus que la vie : c'est la vie douée de la faculté de représentation et de la faculté du désir, mais non encore de la faculté de la raison ; elle est commune aux animaux sans raison et aux êtres raisonnables ; car même notre raison, ὁ ἡμέτερος Νοῦς, a quelque analogie avec l'âme irrationnelle. Enfin, l'homme possède la puissance de la raison et du raisonnement, δύναμις διανοητική, par laquelle il pense ; elle appartient en propre à l'homme en ce qu'elle le distingue des animaux et lui est commune avec les êtres plus divins que lui. Cette faculté est double : l'une de ses parties est celle par laquelle nous raisonnons, nous démontrons, καθ' ἣν διαλεγόμεθα ; l'autre celle par laquelle nous sommes des êtres pensants et connaissants, καθ' ἣν λογικοί ἐσμεν. A cette faculté s'en rattache une autre qui en est comme la sœur : la sensation, qui complète l'homme en lui donnant le moyen de percevoir le monde sensible et d'en jouir. Inférieure en dignité et en puissance à la raison, elle complète l'âme tout entière et permet au Νοῦς de saisir,

[1] *Qu. det. pot. insid.*, t. II, Pf., 196. τέμνεται οὐδὲν τοῦ θείου κατ'ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. *Id.*, id., p. 202. ῥῆξιν οὐ λαμϐάνων, ὁλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ.

[2] C'est toujours le mot de Boerhaave tant répété par Maine de Biran : Homo duplex in humanitate, simplex in vitalitate, c'est-à-dire la dualité, la conscience du moi et du non moi, qui est la conscience même, n'apparaît que dans l'homme, qu'elle caractérise. L'être reste simple tant qu'il n'est que vivant. Mais peut-il être vivant sans une forme quelconque de pensée, de conscience, et par suite de dualité?

sans exception, tous les êtres. Sans elle, le monde extérieur n'existerait pas, pour notre esprit du moins[1]. D'un autre côté, la sensation qui se rattache surtout, suivant Philon, à la pensée, a des relations nécessaires et essentielles avec la partie irrationnelle de l'âme, de laquelle dépendent les représentations et les désirs. Cette partie irrationnelle, ἄλογον, est, dans l'ordre de la création, postérieure, comme dans l'ordre de dignité, inférieure à l'ἡγεμονικόν, qui est antérieur à l'âme tout entière. Les médecins les plus autorisés confirment cette opinion ; car ils disent que le cœur, où réside le pneuma, principe de la vie, sorte de substruction du corps, est antérieur au reste du corps, est formé avant toutes les autres parties et meurt après elles et le dernier. Ils prétendent même que le cœur bat encore après la mort[2]. Malgré cette infériorité d'essence, l'ἄλογον est un aide, un auxiliaire engendré du Νοῦς qui est increé en ce qu'il n'est qu'un épanchement des rayons de l'essence divine, et à qui il est nécessaire pour sa vie de relation avec le monde sensible. Des cinq sens, trois, le goût, le tact, l'odorat même, qui pénètrent jusque dans les profondeurs de l'organisme[3], sont serviles et ne servent qu'à la bête humaine[4]. Deux, pour ainsi dire en dehors du corps, sont philosophiques, c'est-à-dire servent à la connaissance : l'ouïe et la vue, bien supérieure elle-même à l'ouïe, car c'est dans l'œil, comme dans un miroir, que se peint et se montre en image l'âme par elle-même invisible[5]. Sans la vue, la

[1] *Leg. All.*, t. I, Pf. 198-200. αἴσθησιν βοηθὸν αὐτῷ καὶ σύμμαχον... τελεσιουργήσας ἐκεῖνον... τὸ δεύτερον καὶ τῇ τάξει καὶ τῇ δυνάμει... πρὸς συμπλήρωσιν τῆς ὅλης ψυχῆς; *de Somn.*, t. V, Pf., p. 62. Les corps immobiles ont une ἕξις ; les corps mobiles, mais qui n'ont pas la faculté de se représenter les choses, ἀφαντάστως, ont une nature, φύσις ; les êtres qui ont la puissance de désirer et de se représenter les choses, ὁρμὴ καὶ φαντασία, ont une âme.

[2] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., 138. πρότερον μὲν γὰρ ἔπλασε τὸν νοῦν... ὥσπερ... τοῦ ὅλου σώματος προπλάττεσθαι ἡ καρδία... παρὸ καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν ἔτι ἐμπηδᾷν.

[3] *De Abrah.*, t. V, p. 334. ἄχρι τῶν τοῦ σώματος βαθυτάτων ἀφικνοῦνται.

[4] *De Abrah.*, t. III, p. 298.

[5] *Id.*, id. ψυχῆς εἰκόνα δεδημιουργῆσθαι τὴν ὅρασιν... ἐμφαίνουσαν εἴδωλον οἷα διὰ κατόπτρου.

raison ne pourrait distinguer le blanc du noir ; sans l'ouïe elle ne pourrait connaître le charme de la musique ; sans l'odorat les jouissances des parfums ; sans le tact, le poli et le rude.

Mais la vue, dont l'activité ne se repose jamais, sinon dans le sommeil, qui parcourt dans un moment rapide tous les espaces du ciel, nous élève à des conceptions plus relevées. C'est le spectacle du ciel qui fait naître en notre esprit les questions de savoir si les choses vues sont incréées ou si elles ont eu un commencement, si elles sont en nombre fini ou infini ; s'il n'y a qu'un monde ou s'il y en a plusieurs ; s'il n'y a que quatre éléments ou s'il y en a un cinquième, le ciel, différant des autres par sa substance et supérieur à eux par sa puissance ; si ce monde a été fait et par qui il l'a été ; quelle est l'essence de ce créateur et ses qualités, à quelle fin il l'a créé ; que fait-il maintenant ? quelle vie mène-t-il, dans quel passe-temps vit-il[1] ? La science et la philosophie ont leur origine dans la vue, parce qu'elle n'est pas asservie aux plaisirs corporels et jouit non des choses mêmes, mais de la contemplation des choses, τέρψεις... πολὺ βελτίους τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ἐκ τῆς περὶ τὸν κόσμον θεωρίας[2].

Ce ne sont pas là seulement des connaissances : ce sont des sentiments, des affections agréables de l'âme. Le plaisir et le désir qui la chatouillent, la crainte et la douleur qui, pour ainsi dire, la mordent, la colère, cette arme de protection et de défense, ἀμυντήριον ὅπλον[3], ont pour condition la partie irrationnelle de l'âme ; et ces émotions non seulement viennent au secours de la raison pour la conservation de l'espèce[4], mais, comme nous le verrons plus loin, remplissent des fonctions plus nobles dans la vie intellectuelle de l'âme.

Si utile qu'elle soit à ce double point de vue, il est néces-

[1] *De Abrah.*, t. V, Pf., 302. τίς ἐστιν αὐτῷ διαγωγὴ καὶ βίος.
[2] *Id.*, id.
[3] C'est de la douleur que Burdach a dit qu'elle est la sentinelle de la vie, der Waechter des Lebens, *Anthropol.*, § 413.
[4] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf. 188. ἡδονὴ βοηθεῖ πρὸς διαμονὴν τοῦ γένους ἡμῶν καὶ ἐπιθυμία.

saire d'observer les limites de l'action bienfaisante et secourable de la sensation dans la vie morale et intellectuelle. Elle agit surtout quand la raison sommeille et elle s'endort quand la raison est à l'état d'activité pleinement éveillée. Ainsi, par exemple, la vue des œuvres de l'art plastique engourdit l'activité de la raison[1] et fait qu'elle ne pense plus rien d'intelligible. Quand, au contraire, nous voulons penser à quelque chose de purement intelligible, nous nous réfugions dans l'isolement, nous fermons au monde extérieur nos yeux et nos oreilles. Toutefois, il ne faut pas aller jusqu'à dire que ce sommeil est respectivement et alternativement la mort réelle, la suppression complète de chacune de ces deux activités psychiques. Ni la raison ni la sensation ne sont jamais assez endormies pour ne pas conserver chacune quelque activité. La raison peut toujours, si elle le veut, réagir contre les impulsions de la sensation et du désir, et de même l'intensité la plus extrême de l'activité rationnelle ne supprime jamais absolument l'activité effective des sens. Ce qui est exact et vrai, c'est que, comme le soleil quand il se lève éclipse et fait pâlir l'éclat des autres astres, qui sont si radieux quand il est couché, de même la raison, quand elle veille, rejette dans l'ombre les actes des sens, qui ne reprennent leur pleine activité que lorsque la raison semble se coucher et s'assoupir[2].

Le sommeil de la raison a deux formes, l'extase, ἔκστασις, et le changement, τροπή. L'extase, l'espèce d'extase qui se rapporte à ce sommeil de l'intelligence[3], a lieu quand la raison

[1] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., 188. ἄπρακτος ὁ νοῦς.. νοητὸν ἐπινοῶν οὐδέν. Le spectacle de la beauté, en effet, soit, dans la nature soit dans l'art, plonge parfois l'âme dans un état d'extase délicieux sans doute, mais où la réflexion et la conscience, ἐπινοῶν, disparaissent.

[2] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., p. 202.

[3] Car il y a plusieurs sortes d'extase, et Philon, comme Platon, en compte quatre :

1. La première est une rage maniaque, λύττα μανιώδης, qui amène la folie, παράνοια, la perte de la raison, la déraison : elle est causée par la vieillesse, le tempérament (l'excès de la bile noire) et autres causes semblables.

ne pense plus les choses intelligibles ; quand les intelligibles n'ont plus d'action sur elle, c'est qu'elle dort, c'est qu'elle est sortie d'elle-même [1] : la raison n'est plus en possession d'elle-même, ἠρεμία διανοίας. C'est le fait de la volonté libre, et un état mental qui n'a dépendu que d'elle-même. Il n'en est pas ainsi de la τροπή qui est involontaire et la condition fatale et funeste de la raison humaine et de tout être créé [2]. Nos âmes sont

2. La seconde est la stupeur, le dérangement d'esprit causé par un effroi soudain, imprévu.

3. La troisième est celle dont il s'agit ici.

4. La quatrième, la meilleure de toutes, est le délire de l'enthousiasme, la folie divine, celle des prophètes et des philosophes, ἔνθεος κατοχωτική τε μανία. Car le prophète ne dit rien qui lui appartienne en propre. Tout ce qu'il dit lui est étranger et lui est soufflé par un autre, οὐδὲν ἴδιον... ἀλλότρια δὲ πάντα, ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Le sage seul peut jouir de cette possession divine ; seul, il est l'organe de Dieu, l'organe parlant et inspiré, ἐνθουσίᾳ... ὄργανον θεοῦ ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον. Dans cet état, notre entendement nous quitte pour faire place à l'esprit divin qui arrive en nous, ἐξοικίζεται ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν (*Qu. rer. div. hær.*, 518, b. Hœsch.), ou encore parce que Dieu, par une force toute puissante, a attiré l'âme vers lui, τὴν ψυχὴν ὁ θεὸς ὁλκῇ δυνατωτέρᾳ πρὸς αὑτὸν ἐπισπάσαιτο (*de Abrah.*, t. V, Pf., p. 256). Car Dieu visite, invisible et silencieux, les âmes pures. Les anges sont chargés de visiter les autres (*de Somn.*, t. V, Pf., 68).

De cette théorie de l'extase, il faut rapprocher, sans pouvoir les confondre, la théorie des songes. Le sommeil, dans son aspect intellectuel (Fragm. dans *Josèphe*, 667, vol. 11), est l'ombre et comme l'esquisse, σκίαν δὲ καὶ ὑπόγραμμον, de la réviviscence qui doit se produire un jour, τῆς αὖθις ἐσομένης ἀναβιώσεως. C'est dans cette vie du sommeil que se produisent les songes qui sont de trois espèces :

1. La première est de nature toute passive. Dieu lui-même, de sa propre initiative, envoie à l'âme endormie des visions, des représentations, φαντασίας.

2. La seconde est de nature active et spontanée ; notre propre esprit, se mouvant lui-même, a deux formes. Souvent, notre âme se meut elle-même sans mouvoir ses sens, κινεῖται γὰρ ἡμῶν ἡ ψυχὴ πολλάκις μὲν ἐφ'ἑαυτῆς, et dans ce mouvement nu, γυμνὴ κίνησις, ne conçoit que les intelligibles, se rapproche de l'esprit du tout et s'unit à lui, et semble, ἐδόκει, — ce n'est qu'une apparence, — par un mouvement partant d'elle-même, être possédée et ravie par Dieu, de manière à être capable de prédire l'avenir ; dans son mouvement de concert avec le corps, elle perçoit les sensibles (*de Somn.*, t. V, Pf., p. 22).

3. La troisième semble un composé des deux autres : elle a lieu lorsque l'âme mue par elle-même dans le sommeil et s'abandonnant devient la proie d'un enthousiasme semblable à celui des Corybantes, et peut, sous cette inspiration, prévoir l'avenir et prophétiser (*de Somn.*, t. V, p. 116).

[1] *Leg. All.*, t. I, Pf., 202. ἐξίσταται δὲ ὅταν μὴ πραγματεύηται τὰ ἐπιβάλλοντα αὐτῷ νοητά· ὅτε δ'οὐκ ἐνεργεῖ ταῦτα, κοιμᾶται.

[2] *Id.*, 204. ὄλεθρος δὲ ψυχῆς ἐστιν ἡ τροπή... ἴδιον γὰρ θεοῦ τὸ ἄτρεπτον εἶναι.

sujettes essentiellement à l'instabilité et ne peuvent pas toujours garder des mêmes choses les mêmes représentations[1]. Dieu seul peut être et est immuable dans ses pensées. Si cela dépendait de lui, l'homme ne serait pas aussi mobile et aussi changeant dans ses idées et dans ses désirs. L'instabilité intellectuelle est le résultat de sa nature bornée et non l'effet de sa volonté propre.

Dans la sensation, on doit distinguer la sensation en puissance, ἡ μὲν καθ' ἕξιν, qui n'est que la possession de la faculté, que nous gardons jusque dans le sommeil physique et qui précède l'autre dans l'ordre du temps et coexiste avec le Νοῦς : la puissance n'est antérieure à l'acte que chronologiquement ; et la sensation en acte, κατ' ἐνέργειαν, par laquelle nous nous emparons effectivement par la pensée des objets sensibles, et par laquelle de plus nous transformons nos sensations en connaissances[2]. L'état psychique en acte est le développement et la perfection de l'état psychique en puissance ; il consiste éminemment en ce que la sensation en puissance est mise en mouvement et tendue jusqu'à ses organes physiologiques respectifs, τείνων αὐτὴν ἄχρι σαρκός. Car l'acte est accompli, achevé, parfait lorsque la puissance de cet acte a été mise en mouvement. L'acte n'est pas précisément le mouvement de la puissance, mais l'état où la puissance arrive par le mouvement[3]. La sensation en acte parvient au Νοῦς, à la raison, avec laquelle elle est intimement liée et pour laquelle elle n'est pas une étrangère[4]. La sensation ne pourrait éprouver aucune des impressions qui lui sont propres, en avoir conscience, sans le Νοῦς. La sensation est bornée à l'instant, τὸ νῦν, le passé comme l'avenir lui échappent, tandis que la raison saisit l'un par la

[1] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 86. ἀΐδρυτοι μὲν γὰρ οἱ λογισμοί.
[2] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., p. 204. ποιούμεθα τὰς τῶν αἰσθήσεων ἀντιλήψεις.
[3] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., 204. ἐνέργεια ἀποτελεῖται κινηθείσης ἕξεως.
[4] *Id.*, 1094, H. οὐκ ἀλλοτρία αὐτοῦ, ἀλλὰ σφοδρὰ οἰκεῖα· πάντα γὰρ ὅσα πάσχει ἡ αἴσθησις, οὐκ ἄνευ νοῦ ὑπομένει.

mémoire et l'autre par l'attente[1], qui sont l'une et l'autre des facultés de la raison[2]. C'est même à la raison que la sensation doit de passer de la puissance à l'acte ; car elle n'est qu'une des facultés dont il est pourvu par essence.

Ces facultés sont : la faculté végétative, la faculté vitale, la faculté pensante[3] et la faculté de la sensation, intimement liée à la raison et si intimement que les deux ne font qu'un. Lorsque la raison obéit à la sensation, elle se confond et se perd en elle ; lorsque la sensation obéit à la raison, elle se confond avec elle, et toutes deux sont raison, ἀμφότερα νοῦς.

Il ne faut pas croire que la raison puisse par elle-même engendrer quelque vérité. La raison n'est cause de rien. La cause qui fait qui notre esprit pense, c'est Dieu, qui est antérieur et supérieur à la raison[4]. Je n'ai pas le droit de dire : Je pense ou je sens. Comment mon esprit pourrait-il être la cause de ma pensée ? Comment ma sensation pourrait-elle être cause que je sens ? La raison ne se connaît pas elle-même et ne sait comment elle a été faite ; et la sensation, qui ne se connaît pas davantage, n'est connue que par la raison. Ne voyons-nous pas dans l'ivresse et dans le délire que la raison est sans raison, ὁ νοῦς ἄνους[5] ? Ne voyons-nous pas, dans une forte tension de la raison, la sensation ne pas sentir, dans une forte tension de la sensation, la raison ne pas penser. Nous sommes nus ; la raison est nue du penser ;

[1] Ou l'espérance, qui est l'élément le plus essentiel, le plus propre de la nature humaine, τὸ οἰκειότατον ἀνθρωπίνης ψυχῆς. *De Somn.*, t. V, Pf., p. 234.

[2] Philon distingue la mémoire de la réminiscence, ἀνάμνησις, inférieure à la mémoire, parce qu'elle est nécessairement précédée de l'oubli. C'est donc un état mental aveugle et comme boîteux, πηρὸν καὶ τυφλόν. Néanmoins, dans le développement chronologique de l'esprit, elle est antérieure à la mémoire, dont il est difficile de la distinguer, et avec laquelle elle forme un état continu et indivisible, συνεχὲς καὶ ἀδιάστατον, *Leg. All.*, t. I, Pf., p. 296. Il faut en effet avoir beaucoup oublié, avoir fait beaucoup d'efforts de réminiscence pour avoir de la mémoire.

[3] φυτική, ζωτική, λογική.

[4] *Leg. Alleg.*, 1095, H. πρὸς τὸν ἀληθῆ λόγον ἐκ τοῦ νῦν τι συνόλως γεννᾶσθαι ἢ ἐξ ἑαυτοῦ... οὐκ ἔστιν ὁ νοῦς αἴτιον οὐδένος... ἀλλ'ὁ πρὸ τοῦ νοῦ θεός.

[5] *Leg. Alleg.*, 1100, H.

la sensation est nue du sentir. Pour que la sensation sente, il lui faut un objet sensible qu'elle ne contient pas en elle-même; pour que la raison pense, il faut qu'elle se porte vers un objet intelligible, qui n'est pas elle-même, qui est un objet différent d'elle-même [1].

La cause qui fait que notre esprit pense est Dieu [2]. Nous sommes nus, γυμνοί. La sensation et la raison sont par essence nues [3], et ne peuvent par elles-mêmes nous donner aucune connaissance ni des choses intelligibles ni des choses sensibles. La raison sans la sensation ne peut connaître les choses intelligibles [4]; la sensation sans la raison ne peut réaliser son acte propre qui est de sentir. Dieu n'a pas donné la sensation à l'animal déjà formé : il a donné et créé la sensation avec l'animal. La faculté de sentir est l'essence même de l'être animé. La sensation connaît tout ce qu'elle connaît par le concours de la raison et en même temps qu'elle, ἅπαντα αἴσθησις μετὰ τοῦ ἡμετέρου νοῦ γνωρίζει καὶ ἅμα αὐτῷ [5]. La vue se porte en

[1] *Leg. Alleg.*, 1100, H. ἐπειδὰν ὁ Νοῦς ἑτέρῳ νοητῷ προσενεχθῇ. C'est toujours ce dualisme qui est la condition de toute pensée et de la conscience, la conscience n'étant que l'acte psychique par lequel un être sentant et pensant s'apparaît à lui-même, c'est-à-dire se dédouble, tout en restant un et identique, en sujet et objet. Toute connaissance a pour forme nécessaire et unique l'unité synthétique de l'objectif et du subjectif dans la représentation. Toute conscience contient l'unité et la dualité ; si c'est une contradiction logique, comme le dit Hégel, on peut dire que la contradiction, ou plutôt l'opposition est la loi essentielle de l'esprit qui ne peut rien connaître que sous cette condition. L'esprit, à l'essence duquel il appartient de se connaître, demeure *le même* et se connaît comme *un autre*. Maine de Biran, *Décompos. de la Pensée*, t. II, p. 49, n. 2 : « Je présuppose ici une distinction... entre un état affectif simple, où l'être surtout pâtit ou jouit sans faire aucun retour sur lui-même, sans pouvoir dire moi, et un état... où le sujet se sent ou s'aperçoit lui-même comme affecté dans son organisation, où il a conscience d'une modification et par conséquent n'est pas identifié avec elle ». C'est là le problème mystérieux de la psychologie. Il est ici posé par Philon.

[2] Bastian, *Essai de Psych. compar.*, Berlin, 1868, p. 1. « Ce n'est pas nous qui pensons ; mais *on* pense en nous ».

[3] C'est la théorie de la table rase dans son sens le plus absolu.

[4] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 84. « Le principe de la connaissance de l'incorporel est dans la connaissance des corps : οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατὸν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων... κόσμον νοητὸν οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταβάσεως.

[5] Leibniz : Mens humana externa non cognoscit nisi per ea quæ sunt in semet ipsa.

même temps que la raison vers l'objet visible ; l'œil voit le corps, et immédiatement la raison comprend, ὑπελάβετο, que l'objet vu est blanc ou noir, triangulaire ou carré ; de même pour l'ouïe et les autres sens. La raison est frappée par le son en même temps que les oreilles, et c'est elle qui juge, κρίνει, que le son est faible ou fort, harmonieux et rhythmé ou le contraire[1]. Mais d'un autre côté, c'est la sensation qui donne à la raison le pouvoir de dire que ceci est en bois et est un objet sensible, de connaître les propriétés du corps, la blancheur, le son, les odeurs : elle n'est qu'une faculté de transmission, mais cette transmission est nécessaire. Aussitôt que l'objet a frappé le sens, la raison, dont la mobilité est extrême, s'en forme une image, s'en construit une forme, une notion générale, souvent, il est vrai, fausse et trompeuse. Mais l'erreur ne vient pas des sens, toujours fidèles et sincères. Les choses, quoi qu'en disent les Épicuriens, ne sont pas telles que l'imagination nous les représente, parce que le plaisir est intervenu et a faussé les représentations, comme la courtisane vieille et laide, qui s'est fardé le visage, parvient à tromper l'œil du débauché[2]. Le sens au contraire nous donne les corps tels que la nature les a faits, sans altération ni artifice[3].

Mais si la connaissance ne peut se réaliser que par le concours de ces deux facultés, impuissantes dans leur acte isolé, il faut qu'elles soient mises en rapport, en relation l'une avec l'autre ; c'est une troisième faculté de l'âme qui vient à leur secours, qui les rapproche en établissant entr'elles deux et en formant un moyen terme qui les lie et les enchaîne dans un acte unique[4]. Cette faculté intermédiaire et conci-

[1] Ainsi, d'après Philon, le sens se borne à connaître l'existence du corps : la raison seule en peut concevoir les qualités primaires et les juge, κρίνει, sans doute, parce que ce jugement a pour condition un acte d'abstraction. L'impression purement physique est perçue par les sens ; les propriétés sont intelligibles.

[2] *Leg. Alleg.*, t I, Pf., p. 278. Le texte est altéré ; dans leur constitution actuelle, les Mss. donneraient un sens conforme à la doctrine épicurienne, réfutée par Philon. *De Cherub.*, 120.

[3] *Leg. Alleg.*, t. I, Pf., 276-280.

[4] δέσμος.

liatrice, c'est l'amour, le désir conduit et gouverné par le plaisir ; au fond, c'est le plaisir [1].

La pensée abstraite peut concevoir une succession et établir une suite sériée dans la formation des facultés de l'âme ; mais en réalité, elles existent toutes les unes en même temps que les autres, ainsi que les actes qui en dérivent. Avec elle-même l'âme apporte toutes ses facultés ; seulement elles sont en puissance avant d'être en acte [2]. Philon varie sur le nombre de ces facultés ; tantôt, comme les Stoïciens, il en compte huit, dont sept ne sont que des divisions de l'ἄλογον ; ce sont, outre les cinq sens, la parole, qui est le caractère propre de l'humanité [3], τὸ φωνητήριον ὄργανον λόγος, et la faculté génératrice, τὸ γόνιμον. La huitième, l'ἡγεμονικόν, le Νοῦς est la racine de toutes les autres et celui qui la détruirait les paralyserait toutes [4]. Tantôt il n'en distingue que cinq : la pensée pure, τὸ νοεῖν, le raisonnement, τὸ λογίζεσθαι, la raison discursive, τὸ διανοεῖσθαι, la délibération, τὸ βουλεύεσθαι, la conjecture, τὸ στοχάζεσθαί [5].

En passant de la puissance à l'acte, les facultés obéissent à un ordre réel, τάξις, qui gouverne tout le développement de la vie chez l'homme. Le sperme est le principe de la génération de tous les êtres vivants. Reçu dans la matrice de la femelle et y recevant le mouvement, il se transforme en nature, en principe de vie, φύσις. C'est la nature qui crée l'animal, ζωοπλαστεῖ, qui l'organise, lui donne ses membres, ses organes et attribue à chacun de ces organes leurs fonctions respectives [6]. Ces fonctions sont celles de la végétation, φυτική, appelée aussi πνευματική, qui ne peut signifier ici

[1] *Leg. All.*, t. I, Pf., p. 222. ἀνάγκη τρίτην ἡδονὴν συνάγωγον ἀμφοῖν.

[2] *Id.*, id., 222. ἅμα γὰρ ἑαυτῇ ἐν ψυχῇ πάντα ἐπιφέρεται. Plotin, *Enn.*, V, 3, 10. πόθος τις ἡ γνῶσις.

[3] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 50. ἴδιον ἀνθρώπου τὸ λέγειν καὶ αὐτὸς ὁ λόγος. C'est le mot d'Aristote, *Rh.*, I, 1. λόγος ὃ μᾶλλον ἴδιόν ἐστι ἀνθρώπου τῆς τοῦ σώματος χρείας.

[4] *De M. Opif.*, p. 27, c. H.

[5] *De Cherub.*, 81.

[6] Comme le médiateur plastique de Cudworth.

que le souffle de la vie et répondre au terme ailleurs employé de ζωτική; de l'alimentation, θρεπτική, de la sensation, αἰσθητική. Enfin, le Νοῦς s'ajoute à ces fondements physiques de la vie humaine et s'y introduit du dehors, θυράθεν ἐπεισιέναι[1]; c'est, comme nous le savons déjà, le pneuma de Dieu, que Dieu communique à l'homme, non pas en se privant, par une sorte de séparation, d'une partie de sa substance, mais comme la flamme d'un flambeau se communique à mille autres en restant elle-même entière, sans diminution de substance ou d'éclat[2].

Ce pneuma divin, qui habite en tous les hommes sans y demeurer d'une manière permanente, image de Dieu, ne se connaît pas directement et immédiatement lui-même, mais connaît toutes les autres choses, par suite de sa mobilité qui n'a de limites ni dans son extension ni dans sa vitesse. C'est par là que l'homme s'élève au-dessus de son essence mortelle, connaît le désir de l'essence invisible, contemple les paradigmes et les Idées du monde intelligible et s'enivre divinement des splendeurs divines de cette contemplation jusqu'à en être ébloui et comme aveuglé[3]. Mais ce mouvement qui emporte la raison vers le monde intelligible des Idées ne vient pas d'elle-même. La raison n'est pas autonome ni automotrice. C'est Dieu qui meut et conduit où il veut le char de l'âme[4]. Dieu en est le seul moteur[5]. C'est par la présence active de Dieu et parce qu'elle est vue de lui, que l'âme voit[6]. C'est par là qu'elle acquiert une identité, une permanence, une unité et fixité relatives[7] : ce qui est rapproché de

[1] *De M. Opif.*, t. I, Pf., 42. On reconnaît ici la classification péripatéticienne des facultés de l'âme.

[2] *De Gig.*, 364 et 366. ἀποκοπή ou διάζευξις.

[3] *De M. Opif.*, t. I, Pf., 44 et 46. ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδινιᾶν.

[4] *Leg. Alleg.* 1193, H. ὁ κινῶν θεὸς καὶ ἄγων ᾗ ἂν προαίρηται τὸ τῆς ψυχῆς ὄχημα.

[5] *De Somn.*, t. V, Pf., 116.

[6] *Id.*, id., 198.

[7] *Id.*, id., 198. τὸ ἀρρεπὲς... μὴ κλίνεσθαι.

Dieu, qui est immuable, ἄτρεπτος, s'assimile à lui, οἰκειοῦται. Dans cet état, on ne peut pas dire que l'homme devient Dieu, mais il cesse d'être un homme; c'est une situation intermédiaire et mixte [1]. Ce n'est pas l'esprit humain qui est la règle, la mesure et le nombre des choses, c'est Dieu [2]. Ce n'est pas l'âme qui se porte vers lui, c'est Dieu qui l'attire à lui-même d'une force toute puissante [3]. Nous n'avons que l'usufruit de nous-même : Dieu s'est réservé la vraie propriété de tout. Ni mon corps ni mon âme, ni ma pensée ni ma parole ni ma sensation ne m'appartiennent en propre. Où donc était mon corps, où donc était mon âme avant ma naissance? et mon âme où ira-t-elle après ma mort? Quand l'ai-je reçue? avant ma naissance? mais JE n'existais pas encore. Subsistera-t-elle après la mort? mais JE ne serai plus alors ce que je suis aujourd'hui que je suis pourvu d'un corps; je ne serai plus moi-même [4]. La palingénésie nous reconstituera simples et incorporels, ce que nous ne sommes pas aujourd'hui [5]. L'âme dont la substance consiste en éléments très ténus, λεπτομέρης, qui ne donnent aucune prise à la sensation, l'âme se dissipera; elle n'est donc pas à nous. Dira-t-on que la raison, ὁ Νοῦς, est à nous? mais il est trompeur, faillible, sujet à l'imbécillité de la vieillesse, à l'insanité de la folie. Est-ce la faculté du langage qui m'appartiendrait en propre? Mais la maladie la pervertit ou la supprime. Je ne suis pas même en possession de mes sens. Rien n'est à moi en propre, pas même la vie. J'en jouis : Dieu seul en est le maître et le pos-

[1] *De Somn.*, t. V, Pf., 198-200.

[2] *Id.*, id., 186. στάθμην καὶ μέτρον καὶ ἀριθμὸν τῶν ὅλων... τὸν θεὸν, ἀλλ'οὐ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν.

[3] *De Abrah*, t. V, Pf., 256. τὴν ψυχὴν ὁ θεὸς ὁλκῇ δυνατωτέρᾳ, πρὸς αὐτὸν ἐπισπάσαιτο.

[4] La personnalité, le moi, l'identité enferme donc la notion d'un corps vivant. La mort détruit l'identité personnelle et rompt l'unité de la vie antérieure et corporelle avec la vie future et incorporelle.

[5] *De Cherub.*, t. II, Pf., 60. εἰς παλλιγγενεσίαν ὁρμήσομεν, οἱ μετὰ ἀσωμάτων ἀσύγκριτοι. Leçon de Hugo Grotius (*in Math.*, XIX), d'après laquelle la vie incorporelle supprime l'individualité, la distinction des personnes, ἀσύγκριτοι.

sesseur[1]. Ce n'est que par ce qu'il se communique substantiellement à nous et parce qu'il est tout pensée, tout vérité, que l'homme peut connaître et lui-même et Dieu, qui en le créant a mis en lui son image et les autres choses, qui, comme tous les êtres, ont soif de Dieu[2], que lui seul adore : ce qui est sa faculté éminente et caractéristique[3]. L'homme n'est qu'un instrument de Dieu qui pense et parle en lui, organe nécessairement inconscient, puisque sa connaissance est proprement un délire, et que, si elle était consciente, il participerait activement et personnellement à l'œuvre de la connaissance.

C'est par l'action gratuite de Dieu sur elle que la raison humaine est susceptible de tout recevoir, πανδεχές. En soi, elle ressemble à la cire qui peut prendre toutes les formes. Dans l'unité de l'âme se rassemblent les types innombrables de toutes les choses qui sont dans le Tout et auxquels nous rapportons les choses particulières[4]. C'est également par elle que l'homme est le créateur direct et immédiat du langage, αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος[5].

Le Logos réalisé retentit, a un son, ἠχεῖ : c'est le Logos προφορικός. Si de notre âme, une partie, l'ἄλογον, est muette, l'autre possède une voix, φωνῆεν, parce qu'elle pense et est

[1] *De Cherub.*, t. II, Pf., 62. οὔθ'ὅσα περὶ σῶμα ἢ ψυχὴν ἴδια κεκτήμεθα, ἀλλ'οὐδ'αὐτὸ τὸ ζῆν.

[2] *De Somn.*, t. V, Pf., p. 20. πάντα διψῆν θεοῦ.

[3] *De Somn.*, t. V, Pf. ἴδιον... τὸ θεραπεύειν τὸ ὄν.

[4] *Leg. Alleg.*, t. V, Pf., 154. τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν πανδεχές ἐστι καὶ ἔοικε κηρῷ... ἐπὶ γὰρ μίαν οὖσαν ψυχὴν αἱ ἀμύθητοι τυπώσεις ἁπάντων τῶν ἐν τῷ παντὶ ἀναφέρονται.

[5] *De M. Opif.*, t. I, Pf., 100. En faisant de la connaissance une communication surnaturelle de l'esprit divin, qui est tout pensée, la science universelle et absolue, Philon tombe, moins qu'on ne pourrait le croire au premier abord, dans le mysticisme, parce qu'il étend à tous les hommes sans exception, quoiqu'à des degrés divers, le don de cette connaissance communiquée. Au fond, c'est, sous une autre forme, la thèse rationaliste et philosophique : à savoir que c'est Dieu qui a donné à l'homme la faculté de penser, faculté qu'il appelle nue, c'est-à-dire vide et sans objet, mais qui ne l'est pas, de son propre aveu, puisqu'avec la faculté il reçoit toutes les formes et tous les types généraux des choses, en un mot, les idées universelles et nécessaires, constitutives de l'esprit même.

seule capable de penser les choses intelligibles. Cependant, l'ἄλογον participe à la production du langage; car la faculté vitale, ζωτικὴ δύναμις, dont la substance est le sang, — l'âme de toute chair est le sang [1], — a reçu une fonction privilégiée et supérieure, c'est la voix et la parole. Pour accorder ces deux affirmations, il faut faire une distinction; il faut distinguer le courant d'air qui passe par la bouche et la glotte, et la source d'où partent les sons de la voix parlée qui remplissent ces canaux. La production du son, en tant que phénomène physiologique, est une fonction de la vie; mais le vrai principe de la parole et du langage, c'est l'esprit, ὁ Νοῦς, parce que le langage n'est pas seulement un son, c'est un son auquel s'attache une pensée que l'on veut communiquer à des personnes présentes et que l'on exprime même parfois inconsciemment, comme dans les exclamations [2]. En vertu de ce privilège, l'homme impose lui-même et de lui-même, comme il convient à un roi, les noms aux choses, qu'il a dénommées en même temps qu'il les a conçues dans leur nature, leur essence et leurs propriétés. C'est pour cela, à savoir que la conception se confond, pour ainsi dire, ou du moins est intimement liée avec la parole, que le langage exprime très exactement les choses et leurs propriétés spécifiques [3].

Par une vue originale et qui n'est pas sans profondeur, Philon estime que la raison et la sensation sont insuffisantes, dans leur opération isolée, à expliquer et à produire le phénomène psychologique de la connaissance. Pour que l'homme pense et connaisse, il faut que ces deux facultés s'unissent et

[1] *Qu. rer. div. hær.*, t. IV, Pf., 26. ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμά ἐστιν. *Genes*, IX, 4.

[2] *Qu. det. pot. insid.*, t. II, Pf., p. 202. Le texte est altéré. En suivant la leçon des Mss. et des éditions, on arriverait à faire du Νοῦς une fonction de la faculté vitale. J'ai cherché une interprétation qui évitât une si grosse contradiction dans la doctrine de Philon.

[3] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 100. ἐμφαίνουσα τὰς τῶν ὑποκειμένων ἰδιότητας... ἅμα λεχθῆναι τε καὶ νοηθῆναι.

concourent, et pour opérer cette union, pour réaliser cet acte de la connaissance, qui n'est jamais sans quelqu'effort, il faut que l'homme y soit sollicité par le plaisir, le plaisir de connaître. La connaissance n'est donc possible que par le lien, procuré par le plaisir, de la sensation et de la raison. Quand la sensation s'unit à la raison, nous nous formons les notions des choses particulières[1]; quand c'est la raison qui s'unit à la sensation, nous acquérons les idées générales : celles des espèces, d'une extension étroite et d'essence périssable; celles des genres, les idées universelles, d'une extension large et de nature éternelle[2]. Les genres sont formés avant les espèces, parce qu'ils sont les images des types de l'entendement divin[3].

C'est certainement pour l'homme un plaisir de connaître, de satisfaire le désir de savoir, et ce plaisir n'est satisfait que par le concours de la sensation et de la raison, qui fait partie de son essence. Le plaisir est de sa nature divers et mobile; il s'adresse aux sens, à tous les sens; il est nécessaire à tous les actes de la vie. Rien dans l'espèce mortelle ne se passe sans qu'il s'y mêle un plaisir[4]. Le plus vif de tous ceux que l'homme éprouve est le plaisir des femmes, qui sert à la génération des individus et à la conservation de l'espèce. La beauté de la femme provoque l'amour et le désir mutuel de la génération : de là ce plaisir si puissant et si intense, source de tous les vices et de toutes les iniquités, et qui condamne l'homme qui s'y abandonne à la mort d'immortel qu'il était[5]. Mais il y a des plaisirs plus nobles et moins dangereux. Les plaisirs de la vue sont causés par les œuvres de la peinture, de la sculpture, de tous les arts qui charment les yeux, et même par les

[1] *De M. Opif.*, Mang., p. 32. τοῦ δὲ αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους.
[2] *Id.*, id.. p. 9.
[3] *Leg. All.*, 1089, e. H. *De Mut. Nom.*, Mang., t. II, p. 590. τὸ μὲν εἶδος καὶ βραχὺ καὶ φθαρτὸν, τὸ δὲ γένος πολύ τε καὶ ἄφθαρτον.
[4] *Leg. All.*, 70, H. χωρὶς ἡδονῆς οὐδὲν γίνεται τῶν ἐν τῷ θνητῷ γένει.
[5] *De M. Opif.*, t. I, Pf., p. 104.

spectacles de la nature[1]. Les plaisirs de l'ouïe nous sont donnés par la musique, sous toutes ses formes et espèces, la comédie, la tragédie, les représentations dramatiques de toutes sortes et les harmonies de la nature.

Si le plaisir a sa fonction nécessaire dans l'acte de la connaissance, dont les arts sont une espèce, il faut en surveiller avec soin l'excès qui est redoutable et mortel pour l'âme; car il fausse nos représentations. On peut dire même qu'en soi il est un mal, car il a sa source dans les nécessités physiologiques de la vie corporelle; sans doute il est nécessaire, mais c'est un mal nécessaire[2]. Car la mort n'est pas la séparation de l'âme et du corps, elle vise et atteint l'âme même que corrompt le péché, que ne peut éviter aucun être créé[3], même le plus parfait, par suite du lien de l'âme avec le corps, dont les besoins appellent une satisfaction nécessaire et par suite provoquent le plaisir, toujours sensuel dans sa nature. Ce qui meurt en nous, cependant, ce n'est pas l'âme tout entière; ce n'est pas la partie rationnelle et dominante, τὸ ἄρχον, c'est la partie inférieure et sujette, τὸ ἀρχόμενον, qui elle-même n'est passive de la mort que tant qu'elle ne reconnaît pas sa faute et ne s'en repent pas[4]. Le repentir est une résurrection de l'âme et son retour à la vie.

Le principe du plaisir n'est pas l'impression passive, τὸ πάθος, mais l'impulsion spontanée, quoique sans raison, de la sensation venant de la raison[5]; car c'est de la raison, du Νοῦς, comme d'une source que se tendent les facultés sen-

[1] *Leg. All.*, 1101, H.

[2] *Leg. All.*, t. I, Pf., 282. ἡ ἡδονὴ ἐξ ἑαυτῆς ἐστι μοχθηρά. *Id.*, 284. πονηρὸν φύσει.

[3] *Vit. Mos.*, 675, c. H. *De Victim.*, 846, H. κἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ ὁ γέννητος οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν.

[4] *Leg. All.*, p. 1101, H. Il résulterait de cette doctrine que le péché, en faisant mourir la partie inférieure et irrationnelle de l'âme, lui rendrait sa pureté première, si Philon ne considérait comme nécessaire à la vie l'union de ces deux facultés. Il est en outre assez singulier d'attribuer à la partie inférieure de l'âme l'un des plus beaux et des plus nobles sentiments qu'elle puisse éprouver, le repentir.

[5] *Leg. All.*, t. I, Pf., 350. ὁρμὴ ἄλογος αἰσθήσεως διὰ Νοῦ.

sibles[1]. Le plaisir est en soi un mal : qu'est-ce donc que le mal ? D'où vient-il ? Si le monde a été créé par la Bonté, si la vie est un don et un bienfait, une faveur de Dieu, d'où vient que la réalité répond si mal aux intentions et à la puissance de celui qui l'a créée ? Il faut chercher cette cause d'abord dans l'existence de la matière, ὕλη, qui oppose à l'action de la bonté divine une limite ; car il y a deux principes coexistants des choses, Dieu et l'élément passif, sans mouvement, sans vie propre, sans forme. Le principe du mal et du désordre, de la faiblesse et de l'imperfection humaines est là[2]. Mais la doctrine monothéiste de Philon et de la toute puissance de Dieu[3] ne lui permet pas d'insister sur cette cause du mal, dont il est impie, d'un autre côté, de penser que Dieu puisse être l'auteur[4]. Philon cherche une explication qui satisfasse à cette double condition. Ce n'est pas Dieu lui-même qui a créé le corps matériel et terrestre, d'où provient le mal, c'est-à-dire l'ἄλογον et les sensations et passions qui en naissent[5] ; ce sont ses ministres, ses puissances inférieures qui ont pris part à la création, et rien ne démontre mieux leur participation que la présence du mal dans l'œuvre commune[6]. Mais si Dieu n'a pas créé lui-même le mal qui a sa source dans la matière et dans le corps, on ne peut nier qu'il l'a permis en laissant ses coopérateurs le créer : on peut dire qu'il l'a voulu. Le mal est prédestiné dans les décrets de la Providence. Il est nécessaire

[1] *Leg. All.*, t. I. ἀπὸ γὰρ τούτου καθάπερ τινὸς πηγῆς αἱ αἰσθήσεις τείνονται δυνάμεις, doctrine et formules toute stoïciennes.

[2] *De Prof.*, 307. *De Mon.*, I, 559, M.

[3] Il ne faut pas oublier, en effet, que le Νοῦς reçoit la vie de Dieu, et que l'ἄλογον reçoit la science du Νοῦς. *Leg. All.*, t. I, Pf., 144. τὸν μὲν νοῦν ἐψυχῶσθαι ὑπὸ θεοῦ, τὸ δ'ἄλογον ὑπὸ τοῦ νοῦ.

[4] *Qu. det. pot. insid. sol.*, t. II, Pf., 218. οὐ γὰρ, ὥς ἔνιοι τῶν ἀσεβῶν, τὸν θεὸν αἴτιον κακῶν, ἀλλὰ... τὰ ἡμέτερα ἐγχειρήματα καὶ τὰς ἑκουσίους τῆς διανοίας πρὸς τὸ χεῖρον τροπάς. *De M. Opif.*, t. I, Pf., 48. ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις.

[5] *Leg. All.*, 1088, H.

[6] *De M. Opif.*, t. I, Pf., 48. ὅπερ ἐμφαίνει συμπαράληψιν ἑτέρων ὥς ἂν συνεργῶν. Conf. Platon, *Tim.*, 69. καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίνεται δημιουργὸς, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξε.

pour mieux faire éclater la splendeur du bien et même la bonté divine[1]. Les choses et les êtres mauvais ont été produits par la même puissance que les bons, c'est-à-dire par Dieu. Il a créé, même parmi les animaux et les végétaux, des êtres méchants et malfaisants, comme des êtres bons, utiles et doux, et de même il a créé dans l'âme, à côté des bonnes, des natures et dispositions naturelles, φύσεις, par elles-mêmes nuisibles et coupables[2]. C'est le plaisir, mortel à l'âme, que Dieu déteste comme le corps sans aucune cause (à nous connue)[3].

La question du mal physique amène la question du mal moral que cherche à résoudre la doctrine éthique de Philon. Cette question est, pour lui comme pour tous les anciens, le point central, le foyer de la spéculation philosophique. Des activités humaines, les unes sont théorétiques sans être pratiques, comme la géométrie et l'astronomie; les autres pratiques sans être théorétiques comme les métiers manuels; la vertu, qui est aussi une activité humaine, est à la fois théorétique et pratique, car elle est fondée sur une conception rationnelle[4], toutes les fois que la route qu'on prend pour y arriver est la philosophie dans ses trois parties; mais elle est aussi pratique, car la vertu est l'art de la vie tout entière, ὅλου γὰρ τοῦ βίου ἐστὶ τέχνη ἡ ἀρετή. Dans quelque sens qu'on la prenne, c'est une perfection, car si la théorie, la connaissance spéculative de la vertu est admirablement belle, la pratique vertueuse est digne de tous nos efforts[5].

[1] *Leg. All*, t. I, Pf., p. 284. ἔδει γὰρ εἰς τὴν τῶν βελτιόνων δήλωσιν, γένεσιν ὑποστῆναι καὶ τῶν χειρόνων.

[2] *Id.*, id., 286. εὑρήσεις τὸν θεὸν πεποιηκότα φύσεις ἐξ ἑαυτῶν ἐπιλήπτους καὶ ὑπαιτίους ἐν ψυχῇ.

[3] *Id.*, id., 286. ἡδονὴν καὶ σῶμα μεμίσηκεν ἄνευ αἰτιῶν ὁ θεός. J'ajoute « *à nous connue* », ce qui ne supprime pas, mais atténue une opinion si extraordinaire dans la bouche de Philon surtout. Dieu crée le mal, ou, ce qui revient au même, le laisse créer; il dépose dans l'âme la tendance au plaisir; il lui donne un corps, et, *sans causes*, il *déteste* l'un et l'autre qui sont également son œuvre.

[4] *Leg. All.*, 50, H. θεωρίαν ἔχει.

[5] *Leg. All.*, 50, H.

C'est comme la cité propre du sage dont le méchant est exilé.

Il y a une vertu universelle, ἡ γενικωτάτη ἀρετή, d'où procèdent toutes les vertus particulières, qui sont comme des arbres qui poussent dans l'âme; de ces vertus naissent les actes, ἐνέργειαι, accomplis en conformité avec les maximes qu'elles édictent, et que les philosophes appellent καθορθώματα et καθήκοντα [1]. La vertu dans son essence consiste avant tout dans la piété, εὐσέβεια, et dans la foi, πίστις, c'est-à-dire la foi en Dieu, source de toute vertu comme de toute vérité [2]. Cette vertu nous colle pour ainsi dire à Dieu, κολλᾷ πρὸς τὸν θεόν, la perfection même, unit notre pensée, tout notre être à l'essence immortelle, à la volonté divine [3]. Le commencement et la fin de tout effort pour arriver par la vertu qui se suffit à elle-même, à la félicité, c'est cette union, cette assimilation à Dieu [4]. La félicité est la joie paisible et sereine qui naît de cette union [5], laquelle est d'ailleurs conforme à la nature. De la sorte, le principe stoïcien de la conformité à la nature [6] se concilie, s'identifie même avec le principe platonicien de l'assimilation à Dieu, ὁμοίωσις τῷ θεῷ. La vertu de l'entendement lui-même, du Νοῦς humain, c'est d'avoir conscience de n'être rien par soi, d'être nu et de rapporter tout à Dieu [7]; car il n'est en lui-même, comme la sensation, ni bon ni mauvais. C'est la vertu et le vice qui le tournent vers le bien et le mal; car par ses rapports avec les sensations, il appelle

[1] *Leg. All.*, 50, H.

[2] *Leg. All.*, t. I, Pf., 376. La raison elle-même n'est qu'un songe. La pensée vraie, c'est d'avoir foi en Dieu; croire à de vains raisonnements, c'est l'erreur : αὐτὸς γὰρ ὁ Νοῦς ἐνύπνιον εὑρέθη· ὅτι ἀληθὲς μέν ἐστι δόγμα τὸ πιστεύειν θεῷ, ψεῦδος δὲ τὸ πιστεύειν τοῖς κενοῖς λογισμοῖς.

[3] *De Migr. Abr.*, 456, M. ; *de Abr.*, 262; *de Carit.*, 475.

[4] *De Decal.*, 515.

[5] *De Plant.*, 161. Philon la définit encore (*Qu. D. s. immut.*, 200) : l'harmonie de toutes les facultés vitales.

[6] Il le formule souvent lui-même en en rappelant l'origine : (*Qu. omn prob. lib. sit.*, 889, a. H) « Ils arriveront, par la philosophie, à cette fin excellente, ζηνωνεῖον μᾶλλον ἢ Πυθόχρηστον, τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν.

[7] *Leg. All.*, t. I, Pf., 260. μηδὲν εἶναι τὰ κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν.

lui-même les choses sensibles[1]. Aussi vaincre les passions, le désir, la douleur, la crainte, nées du plaisir et qui corrompent la raison[2], être délivré, être vide des mouvements qu'elles nous impriment, est le plus véritable état de jouissance de l'âme. L'apathie de l'âme constitue donc sa félicité parfaite[3].

Au-dessous de ces vertus, la Foi et la Piété, qui est amour, vertus qu'on peut appeler chrétiennes[4], se rangent les quatre vertus platoniciennes, parmi lesquelles une division nouvelle permet de distinguer les vertus acquises par la science, les vertus innées et les vertus ascétiques obtenues par l'effort, la lutte, le combat contre soi-même et contre le plaisir[5]. Le travail, l'effort, ὁ πόνος, est le premier et le plus grand des biens, parce qu'il déclare la guerre au plaisir. Placé entre le Νοῦς et le bien, qu'il désire, il le lui apporte et le réalise : c'est le σύνεργος du Νοῦς. La prudence, le courage, la justice, nous ne les acquérons que par le travail, et le travail même n'y suffit pas. Il faut se plaire avec Dieu et avec la vertu ; il faut entre Dieu et nous une sorte d'harmonie intense et puissante que toute âme n'est pas capable d'établir en elle-même[6].

La vie contemplative est sans doute supérieure à la vie pratique ; mais elle n'est permise qu'à la vieillesse. La vie virile est lutte et travail[7], et pour cette période de la vie humaine

[1] *Leg. All.*, id., 386-388.
[2] *Id.*, id., 308.
[3] *Leg. All.*, 1106, H. ἀπάθειαν τὸ κάλλιστον καρπώσεται... ἐὰν γὰρ ἀπάθεια κατάσχῃ τὴν ψυχὴν τέλεως εὐδαιμονήσει. Mais l'apathie ne marque que l'absence des passions ; car il ne faut pas renoncer au monde et à la vie virile, et, d'autre part, il ne faut pas trop exiger de la nature et nier la réalité de la douleur (*de Abrah.*, t. V, 340) ; il faut prendre un moyen terme, τὸ μέσον, donner à la nature son droit, lui payer sa dette, φύσει τὸ οἰκεῖον χρέος, et savoir supporter le malheur avec calme et sérénité, ἡσυχῇ καὶ πράως.
[4] On trouve même mentionnées (*de Præm. et pæn.*, 626), en dehors de cette classification méthodique, l'espérance et la pénitence.
[5] *Vit. Jos.*, 357 ; *de Somn.*, I, 401 ; *de Cherub.*, t. II, Pf., 86.
[6] *De Cherub.*, t. II, Pf., 86. τὴν πρὸς θεὸν καὶ ἀρετὴν ἀρέσκειαν, ὥσπέρ τινα σύντονον καὶ σφοδρὰν ἁρμονίαν.
[7] *De Sacrif. Ab. et Caïn*, 91 ; *de Prof.*, 309.

l'action, principe mâle, est supérieur à la science, principe féminin[1]. L'ascétisme n'est pourtant pas une fin en soi : il n'est qu'un moyen[2]. Les Thérapeutes, voués spécialement à la méditation, sont à un degré de perfection morale supérieur aux Esséniens, dont la vie est surtout consacrée au travail.

La Raison, l'Esprit, qui n'a encore ni vice ni vertu, est l'état d'âme que Philon appelle nu, γύμνος, et l'esprit qui se dépouille de l'un ou de l'autre est ce qu'il nomme dénudé.

Il y a trois manières pour l'âme de se dénuder :

I. Demeurer immuable, ἄτρεπτος, dans son amour pour Dieu, et dépouiller, comme un vêtement impur, la robe de l'opinion et de l'imagination, comme le grand-prêtre, qui se prépare à entrer dans le Saint des Saints, dépouille sa longue tunique, c'est-à-dire quitte la vie mortelle de l'âme pour sa vie immortelle[3].

II. La seconde est l'opposé de la première : c'est la perte de cet état de vertu par un changement de l'âme.

III. La troisième tient le milieu entre les deux précédentes; le Νοῦς y est ἄλογος, et ne participe ni à la vertu ni au vice. Ni la sensation ni la raison ne sont en acte[4]; l'âme n'a encore ni la notion du bien ni celle du mal. C'est l'innocence par ignorance ou plutôt par inconscience[5].

La vie morale a également trois degrés[6] : ou l'homme est encore novice dans la pratique de la vertu, et sans expérience ; il fait ses débuts dans la vie, ἀρχόμενος ; ou il a déjà fait des progrès dans la voie du bien et de la félicité : c'est le

[1] *De Abrah.*, 247.
[2] *Qu. det. pot. insid. sol.*, 113.
[3] *Leg. All.*, 1097, c. H. τὸν τῆς δόξης καὶ φαντασίας ψυχῆς χιτῶνα ἀποδυσάμενος.
[4] Le vice est tantôt ἐν σχέσει, en puissance; tantôt en mouvement pour entrer en acte, ἐν κινήσει. Ce dernier est pire que l'autre.
[5] *Leg. All.*, 1098-1099, H.
[6] On trouve encore une autre classification des formes de la vie morale (*De Abrah.*, t. V, Pf., 256), c'est : 1. La vie parfaite, τελεῖος ; 2. La vie à moitié parfaite, ἡμίεργος... conduite par le repentir. Car le premier signe du retour de l'âme à la raison et à la justice est de reconnaître ses fautes et de s'en accuser, κακίσαι ἑαυτήν (*De Somn.*, t. V, Pf., 226) ; 3. La vie de l'espérance, ὁ ἐλπίζων.

προκόπτων, qui n'est pas encore arrivé à la perfection, mais qui y tend vaillamment. Il lui manque encore de la pratique et de l'exercice. La continuité de cette pratique fait la vertu parfaite et le sage parfait, τέλειος, qui possède la fixité, la solidité[1], qui le rend inébranlable dans ses convictions et dans ses actes, et lui donne en outre la conscience de sa perfection. Car sans cette continuité, si l'on en croit les philosophes, les hommes sages sont sages sans le savoir[2]. Ils disent, en effet, qu'il est impossible que le sage qui vient de toucher pour la première fois le but[3] connaisse sa propre perfection. Ce n'est pas dans un seul et même instant que les deux actes psychiques peuvent se réaliser, à savoir l'arrivée à la limite de la sagesse et la conscience qu'on y est arrivé[3]. Entre les deux états psychiques, il y a comme un terrain neutre, une frontière vide qui est l'ignorance, non pas une ignorance absolument opposée à la science, mais, au con-

[1] *De Agric.*, t. III, Pf., 72. στηριχθῆναι βεβαίως καὶ λαβεῖν πῆξιν. Le sage de Philon est le sage stoïcien même : il est le maître de toutes choses (*de Plant.*, 151), seul Archonte (*de Somn.*, t. V, Pf., 204), seul roi (*de Agric.*, 131), égal à Dieu (*de Sacr. Abr.*, 278). C'est l'homme de Dieu qui est son seul maître (*Qu. det. pot. ins. sol.*, t. II, Pf., 242), et, par suite, il est seul vraiment libre (*Qu. Omn. prob. lib.*, 94). Il est citoyen du monde entier, εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου (*de M. Opif.*, p. 11). C'est le prêtre, le prophète de l'humanité (*de Gig.*, 197) Son amour pour Dieu se confond dans son âme et s'identifie avec l'amour pour les hommes (*de Decal.*, 519). Il veut ainsi communiquer aux autres sa force et sa vertu, et s'efforce de rendre les hommes bons (*de Car.*, 487). Il connaît seul les extases de l'enthousiasme ; il est seul l'organe de Dieu, un instrument qui résonne sous la main divine qui le touche et le frappe. (*Qu. rer. div. hær.*, 517, d.) (μόνος) ἐνθουσία... ὄργανον θεοῦ ἠχοῦν κρουόμενον καὶ πληττόμενον. Son image la plus parfaite est l'idéal du grand prêtre de Jérusalem, qui, pur de tout péché, sacrifie et prie pour l'humanité entière et même pour toute la nature (*de Vict. offer.*, 573-578 ; *de Vit. Cont.*, 484, H). Il est le sauveur, le libérateur des hommes, dont on doit toujours espérer la venue (*de Migr. Abr.*, 278) ; en un mot, c'est le Messie (*de Exsecrationibus*, 643), que Philon se représente comme une figure à la fois humaine et divine, et qui conduira son peuple et le monde au triomphe et à la liberté. Conf. Steinhart, *Pauly's R. Encycl.*, art Philon.

[2] *De Agric.*, t. III, fP., 72.

[3] *Id.*, id., 74. τήν τε πρὸς τὸ πέρας ἄφιξιν καὶ τὴν τῆς ἀφίξεως κατάληψιν. La conscience prend ici le nom de κατάληψις. Il s'agit donc d'une perfection qui ne s'est encore réalisée que dans un seul acte et n'est pas devenue une habitude, ἕξις, une manière d'être constante, fixe, inébranlable de l'âme. Une hirondelle ne fait pas le printemps, comme dit Aristote.

traire, qui en est voisine et pour ainsi dire à sa porte[1].

Les quatre vertus nées de la science et qu'Aristote nomme dianoétiques, la prudence, la tempérance, le courage, la justice, ont une source commune, dont elles sont comme les embranchements, les dérivations. Cette vertu générale, c'est la bonté, la bonté qui elle-même a son principe dans la σοφία ou le Logos, et qui ne trouve sa joie, sa félicité, ses délices qu'en Dieu, père de cette sagesse par laquelle l'homme le connaît[2]. Cette connaissance de Dieu est comme la conscience morale qui nous éclaire par la prudence, nous avertit par la tempérance, nous pousse à l'action par le courage, nous récompense et nous punit par la justice[3]. Mais cette connaissance qui se ramène à la foi en Dieu et en l'amour de Dieu, est imparfaite et voilée, quand elle n'est tirée que de la réflexion sur ses œuvres et ses manifestations. Pour le connaître vraiment, il faut le voir directement, immédiatement, ce qui n'est possible que dans et par l'extase, état psychique, où l'esprit de l'homme quitte pour ainsi dire l'homme et est remplacé en lui par l'esprit divin.

Il semblerait que cette prise de possession de l'homme par Dieu, dans l'extase et le délire prophétique ou philosophique, supprime la liberté de l'action comme de la pensée chez l'homme. Philon maintient les deux bouts de la chaîne, sans se soucier de la contradiction. Il affirme à la fois la plénitude de l'action divine et le libre arbitre de l'homme ; car pour lui la liberté consiste précisément dans son union avec Dieu, l'être souverainement libre, et est l'ouvrage même de Dieu. Cette espèce d'âme, le Νοῦς, œil de l'âme, n'est pas faite des

[1] *De Agric.*, t. III, Pf., 74. Il eût été plus simple et plus clair de dire que la sagesse parfaite étant un état permanent, une habitude devenue une nature, la conscience d'un seul acte de vertu parfaite accompli ne constitue pas la conscience de l'habitude vertueuse, de la possession fixe et durable, de la perfection morale.

[2] *Leg. All.*, 52, a. H. αὕτη δὲ (la bonté) ἐκπορεύεται ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δὲ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος... ἣ χαίρει καὶ γάννυται καὶ τρυφᾷ ἐπὶ μόνῳ πατρὶ αὐτῆς... θεῷ.

[3] Grossmann, *Quæst. phil.*, II, p. 61.

mêmes éléments que l'âme vitale ; elle a une essence plus pure et plus parfaite dont elle a été formée par les puissances divines, αἱ θεῖαι φύσεις. C'est pour cela que seule de tout notre être, la raison pensante, διάνοια, d'abord est immortelle, et, en outre, que seule, le Père qui l'a engendrée a voulu la faire libre, - ἐλευθερίας ἠξίωσε, et a relâché pour elle les lois de la nécessité en lui faisant le don du libre choix, de la décision volontaire dans la mesure où l'homme pouvait la recevoir[1]. L'homme agit donc librement ; il se commande à lui-même ; il se propose des fins qu'il peut atteindre et il a la conscience de cette puissance ; ἐλευθερουργοῦ καὶ αὐτοκελεύστου γνῶσιν λαχών. Ses actes, pour la plupart du moins, sont libres. C'est encore un point par où il ressemble à Dieu, qui est la liberté même[2]. Si l'on se demande sur quoi se fonde cette affirmation, Philon répond qu'il y a un principe, une loi de la nature qui veut que les contraires se fassent équilibre et soient coordonnés l'un à l'autre, en fonction l'un de l'autre. L'existence manifeste du nécessaire dans le monde est la raison d'être de l'existence du volontaire, sans quoi les choses resteraient incomplètes[3]. La liberté de la volonté humaine n'est cependant ni absolue ni universelle[4] ; mais elle est assez étendue et assez forte pour que les actes de l'homme lui soient imputables et lui méritent des blâmes ou des louanges. L'homme est affranchi, autant qu'il pouvait l'être, du dur joug de la nécessité, qui soumet à la servitude les êtres sans raison.

De la possession de tous les vrais biens, qui constituent la perfection morale, naît, à des degrés divers qui correspon-

[1] *Qu. D. sit. immut.*, 300, a. H. ἣν ἐδύνατο δέξασθαι... ὡς οἷον τε.

[2] *De Somn.*, II, 38, p. 692. ὁ θεὸς ἑκούσιον, ἀναγκὴ δὲ ἡ οὐσία (la matière).

[3] *De Conf. Ling.*, 342. ἔδει γὰρ καὶ τὸ ἀντίπαλον τῷ ἀκουσίῳ τὸ ἑκούσιον εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν κατασκευασθὲν ἀναδεδεῖχθαι.

[4] *De Somn.*, t. V, Pf., 223. C'est folie de croire que tout dépend de nous, ἐφ' ἡμῖν πάντα, que nous sommes absolument et en tout les causes libres du bien et du mal, αἴτιοι ἡμεῖς, comme c'est une autre folie de croire que tout dépend d'une cause inconnue qui gouverne absolument et détermine les choses divines et humaines, δυνάμεως ἀοράτου τὰ πάντα ἐξῆφθαι.

dent aux degrés de cette perfection, un des sentiments les plus doux de l'âme, une passion, mais une bonne et saine passion : la joie, ἡ χάρα, qui accompagne tous les biens présents, passés, futurs, et s'y ajoute par surcroît[1]. Si le plaisir est un mal, parce qu'il déplace les limites de l'âme[2], la joie est un bien propre et commun, dont l'âme peut jouir non seulement par la possession présente, mais par le souvenir et l'espérance. La joie et le rire qui l'accompagne et l'exprime sont des dons de Dieu. C'est Dieu même, père de la perfection de la nature, qui engendre et sème dans nos âmes cette conscience joyeuse du bonheur[3]. La joie, qui dans sa perfection n'appartient qu'à Dieu[4], comme l'espérance, est le privilège du sage ou du philosophe[5].

Après cette longue analyse, il ne me reste plus qu'à résumer en quelques traits les principaux caractères distinctifs de la conception philosophique de Philon. La philosophie est une théosophie, et il nous en expose le système complet. Cette science est essentiellement éclectique ou syncrétique. La vérité est une ; car elle est une communication de la pensée divine, une et immuable par nature, à l'esprit humain. Cette communication s'est produite sous la forme de figures et de symboles, et elle se trouve dans les livres saints du peuple juif, particulièrement dans ceux de Moyse, à qui la vérité a été directement révélée par Dieu même. Mais les philosophes de la Grèce, le grand et saint Platon[6], la sainte société des Pythagoriciens[7], le grand et

[1] *Leg. All.*, t. I, Pf., 292. ἴδιον καὶ κοινὸν ἀγαθόν ἐστιν... ἐπιγίνεται γοῦν ἅπασι.
[2] *Id.*, id., 306. μεταθεῖσα τοὺς ὅρους τῆς ψυχῆς.
[3] *Leg. All.*, id., 370.
[4] *De Abrah.*, t. V, Pf., 318. τὸ χαίρειν οὐδένος ὂν γεννήτου, μόνον δὲ τοῦ θεοῦ.
[5] *Qu. det. pot. insid. sol.*, t. II, Pf., 228. La joie se répand même sur le style, dit Philon ; quand on possède bien ce dont on parle, quand on est maître de ses idées, le style joyeux et comme riant, χαίρων καὶ γεγηθώς, coule clair, propre, abondant, riche, puissant, pathétique. *Id.*, id., 224.
[6] Phil., *Qu. omn. prob. lib.*, 867, H. τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα. Id., *de Prof.*, 459, e. H. τῶν ἐπὶ σοφίᾳ θαυμασθέντων ἀνὴρ δόκιμος.., ἐν Θεαιτήτῳ.
[7] Id., *Qu. omn. prob. lib.*, 885, b. H. τὸν μὲν οὖν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον.

célèbre Héraclite, ces hommes divins, Parménide, Empédocle, Zénon, Cléanthe, ne l'ont point ignorée[1]. Ils ont constitué une science humaine dont les résultats, absolument conformes aux enseignements de la loi mosaïque, sont à la fois très utiles aux hommes et dont l'étude seule est très agréable à ceux qui ont la passion de savoir[2].

Il ne faut pas s'étonner ni de cette conformité ni des résultats si féconds de la science grecque qui a puisé, indirectement il est vrai, à la source de toute vérité, à savoir les livres saints; c'est là, par exemple, qu'Héraclite a trouvé son principe des oppositions de l'être[3]; Zénon la doctrine de l'apathie[4]; les législateurs grecs leurs lois politiques et sociales[5]. Cette identité, ou du moins cette concordance, qui s'explique par la connaissance qu'ont eue les Grecs, depuis les temps les plus reculés de leur civilisation, des livres saints, cette concordance de la dogmatique juive et de la libre philosophie grecque devient manifeste quand on explique, commente,

[1] Id., *Qu. rer. div. hær.*, 510, c. H. τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ'αὐτοῖς Ἡράκλειτον.

[2] Euseb., *Pr. Ev.*, VIII, 14, p. 396, b. Extrait de l'ouvrage perdu de Philon, intitulé : περὶ Προνοίας : ὠφελιμώτατος γὰρ ἡ εὕρεσις, ἥδιστος δὲ καὶ καθ'αὑτὸ τοῖς φιλομάθεσιν ἡ ζήτησις.

[3] *Qu. rer. div. hær.*, 510, c. H. « L'un est composé de deux contraires dont l'analyse nous fait connaître les opposés qui le constituent : théorie capitale, fondamentale, que les Grecs attribuent à Héraclite, mais qui, en réalité, est παλαιὸν εὕρεμα Μώσεως ». *Qu. M. s. incorruptib.*, « Platon, Aristote, les Stoïciens, suivant l'exemple d'Héraclite, ont professé que le monde est à la fois créé et éternel. Longtemps avant eux, Moyse avait enseigné le même dogme ».

[4] *Qu. omn. prob. lib.*. 373. « Nul méchant n'est heureux en comparaison de l'homme de bien. C'est la doctrine de Zénon, mais qui l'a empruntée au livre des Lois : ἔοικε δὲ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς, τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας ». *De Nom. Mut.*, 1071, a. H. « On admire les philosophes qui ont dit que la vertu est l'apathie. Mais regardez bien : C'est Moyse, qui est le χορηγὸς τοῦ σοφοῦ τοῦ δόγματος. »

[5] *Vit. Mos.*, 657, a. H. « Les lois juives ont été imitées et pratiquées, suivies par tous les peuples de la terre habitable, Grecs, Barbares, Européens, Asiatiques, Occidentaux et Orientaux, du continent et des îles ». Tel est le procédé par lequel Philon retrouve, dans les livres juifs, le Νοῦς d'Anaxagore et d'Aristote, le Logos d'Héraclite, le Pneuma et la φύσις des Stoïciens, l'Un des Pythagoriciens, le monde suprasensible des Idées et l'Idée du bien de Platon, et l'assimilation à Dieu que ce philosophe propose comme fin à l'activité humaine et comme la perfection de l'homme, dans la mesure où l'homme peut être parfait.

interprète ces livres par la méthode stoïcienne de l'allégorie. Tels sont et le but et la méthode philosophiques de Philon.

C'est l'éclectisme même. Le contenu de cette science éclectique est surtout psychologique; car elle se propose de connaître Dieu pour pouvoir l'imiter, lui ressembler; mais Dieu n'est pas compréhensible dans son essence, si ce n'est par une communication surnaturelle et mystique : c'est un Dieu caché, caché à nos yeux et à notre raison, auxquels se dérobe également la substance de notre âme propre. De Dieu nous pouvons connaître d'une part l'existence, prouvée par la considération esthétique et téléologique du monde, fondée elle-même sur la maxime socratique : rien de ce qui révèle un art n'est produit par le hasard[1] ; d'autre part nous pouvons connaître ses puissances; mais la connaissance ne nous en est possible que par l'analyse des puissances de notre propre âme, qui est faite à son image et est une émananation, un prolongement de son essence. L'analyse des facultés de l'âme nous amène à reconnaître que, de toutes les puissances de l'âme humaine comme de l'âme divine, la plus haute est la pensée[2], le Logos, le monde des idées, ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος, que la conscience nous fait voir dans notre âme, la raison dans la nature et que nous transportons en Dieu, où il existe, comme chez l'homme, sous une double forme : le Logos interne et le Logos externe, ou plutôt s'externant, s'extériorisant. Comme puissance divine, le Logos ἐνδιάθετος est le système des idées,

[1] *Leg. All.*, I, p. 66, M. οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων αὐτοματίζεται.

[2] Par cette distinction subtile et arbitraire entre l'essence et la substance de Dieu et ses puissances, Philon croit concilier les deux principes contradictoires qui se disputent sa pensée et se juxtaposent dans son système. Dieu est à la fois l'être pur, incompréhensible, innommable, sans relation, d'où toute réalité émane par une loi nécessaire de sa nature ; et Dieu est démiurge, créateur, architecte et administrateur du monde par un acte de libre bonté, c'est-à-dire est Providence. De même, la Providence est absolue ; elle sait d'avance tout ce que feront les êtres qu'elle a créés et tout ce qui leur arrivera, parce que, placée au-dessus des limites du temps, elle le domine et voit l'avenir comme le passé ; mais, d'un autre côté, l'homme est libre et dispose de son sort par ses actes, et de ses actes par sa volonté. La cause du mal, nous l'avons vu (v. p. 471, n. 4), c'est : ἡμέτερα ἐγχειρήματα καὶ τὰς ἑκουσίους τῆς διανοίας πρὸς τὸ χεῖρον τροπάς.

archétype des choses ; le Logos se réalisant est le σπερματικός, le verbe créateur qui répand la vie dans les choses visibles sous forme de germes et de semences et produit ainsi le monde sensible. Le monde sensible est le second fils de Dieu, δευτερόγονος ; le verbe créateur, le démiurge en est le premier né, ὁ πρωτόγονος. C'est la trinité de Philon, qui n'insiste pas d'ailleurs sur ce caractère. Dans l'homme le Logos προφορικός est le langage, qui crée le nom des choses dont la raison crée les notions intelligibles, et cela par un seul et même acte. La pensée et la parole ne sont pas seulement unies ; elles ne sont qu'un.

L'âme d'essence divine, incorporelle en tant qu'Idée, en tant que faisant partie du monde intelligible, est immortelle ; mais son immortalité consiste dans son acte, et l'acte qui la rend réellement éternelle, c'est celui qui lui fait voir Dieu et sa sagesse[1]. C'est l'intuition immédiate, la vision directe de Dieu, dans laquelle l'âme se perçoit immédiatement elle-même, puisqu'elle n'est qu'un écoulement de son essence. La perception sensible est un degré inférieur de la connaissance, nécessaire pour arriver au degré supérieur, non pas en ce sens qu'elle formerait comme le fondement où il s'appuie ; car l'intuition immédiate est d'un tout autre ordre que la perception ; mais en ce sens que tout l'ensemble des sciences, que la perception conditionne, est nécessaire pour préparer l'esprit à cet état d'intuition immédiate.

Tout acte de connaissance enveloppe un acte de raison ; les deux facultés sont rapprochées, pour l'opérer, par une impression sensible, le plaisir[2] ; car la raison éprouve un sentiment de plaisir à voir ses conceptions générales et abstraites prendre un corps pour ainsi dire et une vie dans les choses concrètes, et la perception en éprouve un plus grand encore

[1] *Leg. All.*, 1102, H. τοῦ σωφροσύνην καὶ θεὸν ἰδόντος εἰλικρινῶς τὸ μὴ ἀποθνήσκειν.

[2] Nous retrouverons cette idée dans Plotin, *Enn.*, V, 3, 10 : la pensée et la connaissance supposent un désir et un besoin, πόθος τις ἡ γνῶσις.

à voir ses représentations particulières et isolées se lier et s'élever en un système de vérités générales et supérieures, constitutives de la vraie connaissance.

Enfin, un des traits les plus caractéristiques et les plus intéressants de la philosophie psychologique de Philon, c'est qu'elle est plus qu'une ébauche, une esquisse vague, mais un dessin fermement traité et suffisamment développé de la théologie du Christianisme, qui naissait à peu près à la même époque, dont il n'a même pas connu le fondateur et qui était loin encore d'avoir une dogmatique et même d'y songer. Ajoutons que son sentiment sincèrement et profondément religieux, sa morale haute, pure, humaine, tendre, ses élans de piété mystique tempérés par l'amour, son accent pénétrant, ému, communicatif le rapprochent autant du Christianisme à ses premiers âges que sa métaphysique et sa psychologie théosophiques.

Je n'ai pas cru devoir faire entrer dans le cadre déjà si élargi de cette *Histoire de la Psychologie des Grecs* l'analyse des notions psychologiques qui se rencontrent dans les Évangiles, particulièrement le quatrième, les *Épîtres* de saint Paul, dans les premiers Pères de l'Église grecque, les Pères apostoliques comme on les appelle, et chez les Gnostiques, malgré l'effort tenté par ces derniers pour élever la *Foi* à la hauteur d'une science, γνῶσις, et transformer ainsi la dogmatique chrétienne en une sorte de philosophie religieuse[1]. Ce n'est pas que le sujet eût manqué d'intérêt; au contraire, il eût été extrêmement intéressant de voir se transformer les idées psychologiques de l'Ame et du Pneuma, par exemple, sous l'influence des sentiments religieux nouveaux. La

[1] *Pistis, Sophia*, le seul ouvrage des Gnostiques qui ait été conservé, édité en 1851 par Potermann, Berlin, dans une traduction latine faite par M. G. Schwartze.

théologie chrétienne naissante a certainement profité des résultats de la philosophie grecque, probablement par l'intermédiaire de Philon, pour la formation, le développement et la définition de ses dogmes. Saint Pantène et saint Clément, contemporains d'Ammonius Sakkas, essayent d'y faire entrer les principes rationnels et les formes logiques de la science grecque, et saint Clément a pu déclarer que la philosophie a été et doit être une initiation, une introduction, une discipline préparatoire à la doctrine chrétienne. La théologie a pu même, cela est constant, quand elle a commencé à s'organiser et à se systématiser, donner une impulsion nouvelle et un tour nouveau à la philosophie. Mais il n'en est pas moins vrai que ces diverses recherches appartiennent à un autre domaine que celui de la philosophie. La *Foi*, par un renversement complet des idées et du sens grecs des mots, est pour saint Clément lui-même, supérieure à la science et en est le critérium [1]. Cela seul suffit pour nous avertir que nous entrons sur un terrain tout autre que celui de la philosophie, de la libre recherche, du doute méthodique, et de la raison considérée comme le principe unique de la connaissance et l'unique mesure de la vérité. Cela seul suffira, je l'espère, pour me justifier d'exclure l'analyse de la psychologie des Pères des trois premiers siècles de l'*Histoire de la Psychologie des Grecs*.

[1] Clem. Al, *Strom.*, II, 4. χυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καί ἐστιν αὐτῆς κριτήριον, tandis que dans Plotin la Foi, πίστις, produit de la sensation et des faits de l'expérience sensible, se confondant presque avec elle, est opposée à la certitude produite par la démonstration scientifique, ἀπόδειξις, *Enn.*, IV, 7, 15.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LA PSYCHOLOGIE DE LA NOUVELLE ACADÉMIE

SECONDE PARTIE

LA PSYCHOLOGIE DES ÉCLECTIQUES

Poitiers. — Imprimerie Millet & Pain.

